



UNIL | Université de Lausanne

Université de Lausanne

Faculté des sciences sociales et politiques

Master en Sciences sociales

Orientation Droits humains, globalisation et diversité culturelle

Entre « ici » et là-bas »

**Constructions identitaires des enfants de migrant.e.s africain.e.s à
Lausanne**

Jennifer Zodogome

Août 2017

Directrice : Anne-Christine Trémon

Experte : Monika Salzbrunn

TABLES DES MATIERES

REMERCIEMENTS.....	4
INTRODUCTION	5
LES MIGRATIONS D'AFRIQUE SUBSAHARIENNE EN EUROPE	7
PRESENCES AFRICAINES EN SUISSE.....	9
LES POPULATIONS SUBSAHARIENNES DANS LES RECHERCHES SUISSES EN SCIENCES SOCIALES.....	11
ETAT DE LA LITTERATURE.....	13
LES MIGRATIONS TRANSNATIONALES.....	13
LE TRANSNATIONALISME ET LES ENFANTS ISSUS DE LA MIGRATION	16
LES IDENTITES.....	17
PROBLEMATIQUE	19
CONCEPTS ET TERMES UTILISES	21
ENFANTS DE MIGRANT.E.S ET « DEUXIEME GENERATION »	22
CATEGORIES ETHNIQUES ET RACIALISEES. QUELQUES PRECAUTIONS D'USAGE.....	23
METHODOLOGIE	25
PROFIL DES INTERLOCUTEUR.RICE.S	27
RETOUR REFLEXIF ET POSITION DE LA CHERCHEUSE.....	30
ANNONCE DU PLAN	32
CHAPITRE 1 : LES TRANSMISSIONS INTERGENERATIONNELLES.....	34
1.1 TRAJECTOIRES SOCIALES ET PARCOURS MIGRATOIRES DES INTERLOCUTEUR.RICE.S.....	35
1.1.2 <i>Né.e.s dans le pays d'origine</i>	35
1.1.3 <i>Né.e.s en Suisse</i>	36
1.2 LA TRANSMISSION DES VALEURS DANS LES FAMILLES MIGRANTES	38
1.3 ATTACHEMENT AU PATRIMOINE LANGAGIER.....	41
1.3.1 <i>L'Afrique plurilingue</i>	42
1.3.2 <i>Les pratiques langagières des interlocuteur.rice.s</i>	43
1.3.4 <i>Langues et construction identitaire</i>	45
1.4 LE FOYER FAMILIAL: ENTRE TRANSMISSION, NEGOCIATION ET MEDIATION.....	48
1.5 CONCLUSION.....	51

CHAPITRE 2 : SIGNIFICATIONS DU PAYS D'ORIGINE : ENTRE LIENS ET ATTACHEMENTS	52
2.1 MIGRANT.E.S AFRICAIN.E.S: LES PRATIQUES DES PARENTS.....	53
2.2 SEJOURS DANS LE PAYS D'ORIGINE DES ENFANTS DE MIGRANT.E.S AFRICAIN.E.S : ENTRE APPARTENANCE ET ALTERITE	56
2.2.1 <i>Fréquence des séjours</i>	57
2.2.2 <i>Le lieu d'origine comme symbolique de l'appartenance</i>	58
2.2.3 <i>A la découverte</i>	59
2.2.4 <i>L'expérience de l'altérité</i>	61
2.3 PRATIQUES MATRIMONIALES DES ENFANTS DE MIGRANT.E.S : LE MARIAGE COUTUMIER ET LE CHOIX DES CONJOINTS	64
2.3.1 <i>La « dot » en Afrique subsaharienne : L'union entre deux familles</i>	66
2.3.2 <i>La « dot » en récits : Un théâtre marital</i>	69
2.3.3 <i>Le mariage coutumier chez les familles africaines migrantes</i>	71
2.3.4 <i>« Faire la dot » : une revendication identitaire</i>	72
2.3.5 <i>Le choix du conjoint : Entre appartenance ethnoculturelle et homogamie sociale</i>	74
2.4 CONCLUSION.....	77
CHAPITRE 3 : ETRE (EN) SUISSE ET D'ORIGINES AFRICAINES : ENTRE APPARTENANCE ET ALTERITE	79
3.1 CHOIX IDENTITAIRES	80
3.1.1 <i>« Tu viens d'où ? »</i>	80
3.1.2 <i>La citoyenneté suisse</i>	83
3.2 AUX FRONTIERES DES IDENTITES.....	85
3.2.1 <i>Dans le regard des autres</i>	86
3.2.2 <i>Identité assignée, identité revendiquée</i>	88
3.3 CULTURES DOUBLES, IDENTITES PLURIELLES	91
3.3.1 <i>Etre enfants de migrant.e.s : Un point commun</i>	92
3.3.2 <i>Stratégies identitaires</i>	94
3.4 CONCLUSION.....	96
CONCLUSION GENERALE.....	98
BIBLIOGRAPHIE	102
ANNEXES	113

REMERCIEMENTS

Je tiens tout d'abord à remercier les interlocuteur.rice.s qui m'ont accordé de leur temps et se sont confié.e.s à moi et sans qui ce mémoire n'aurait pas pu voir le jour. Je suis touchée de l'intérêt que cette étude a pu susciter et suis ravie des discussions passionnantes que cela a pu engendrer.

Je remercie également Anne-Christine Trémon pour ses précieux conseils et remarques ainsi que ses relectures et Monika Salzbrunn pour avoir accepté de participer en tant qu'experte.

Un grand merci à mes parents pour leur soutien tout au long de mes études et particulièrement pendant toute la période que j'ai consacré à cette recherche. Merci aussi à Sitara Chamot pour ses longues relectures et à mes amies qui m'ont soutenue et encouragée dans l'élaboration de ce mémoire.

Intérêts personnels

Par mon histoire familiale et mon parcours personnel, je me suis toujours intéressée aux questions concernant la migration, l'intégration et les questions raciales. Etant issue d'un couple mixte, ces thématiques ont constamment eu une résonance toute particulière dans ma vie et mon développement personnel. Ces intérêts se sont développés tout au long de mon parcours académique en sciences sociales. Au fil de mes lectures et de mes réflexions personnelles, mon regard s'est porté plus spécifiquement sur les enjeux identitaires dans des trajectoires migratoires et des contextes multiculturels. Je me demandais comment se développe un sentiment d'appartenance dans ces configurations et comment les individus gèrent le fait de se sentir appartenir à plusieurs endroits ou à aucun. Ces questionnements sont d'autant plus prégnants pour des personnes nées en Suisse et /ou qui y ont grandi, de parents immigrés. En effet, elles évoluent dans un monde où se côtoient des cadres référentiels issus de leurs cultures d'origines inculqués par leurs parents et suisses de par leurs vies passées en Suisse. En suivant ces considérations, j'ai décidé de construire mon objet d'étude autour des enfants de migrant.e.s africain.e.s, plus communément appelés deuxième génération de migrant.e.s¹.

Présentation de l'objet d'étude

Ce travail de mémoire tente d'amener une réflexion sur les constructions identitaires des enfants de migrant.e.s dans un monde où l'on expérimente une « intensification des relations sociales à l'échelle mondiale qui relie des lieux lointains, de telle manière à ce que les événements locaux sont façonnés par ce qui se passe à des milliers de kilomètres, et inversement » (Kearney, 1995 : 548). De ce fait, les espaces sociaux dans lesquels évoluent les acteur.rice.s sont fluides et constamment renégociés à travers leurs appartenances simultanées à plusieurs contextes. La circulation dense et fréquente de biens, de personnes et de transferts sociaux connecte les individus à ces espaces sociaux. La mise en lumière de ces phénomènes a changé la manière dont sont conceptualisées les sociétés occidentales en terme

¹ Le choix des termes utilisés est expliqué dans la partie « Concepts et termes utilisés »

de migration et d'intégration. Dans ces configurations, les identités sont évidemment bouleversées à leur tour. Les difficultés que peuvent rencontrer les migrant.e.s sont différentes de celles éprouvées par leurs enfants. Les immigré.e.s de la première génération doivent s'adapter à un tout nouveau contexte où les manières de faire et d'être sont différentes. Ils.elles peuvent connaître des situations de précarité et de déclassement social par rapport à leurs statuts d'origine dans les premières années d'établissement. Qu'ils.elles se sentent intégré.e.s ou non dans leurs pays d'accueil, il demeure une forte identification au pays d'origine. La même logique ne s'applique pas nécessairement à leurs enfants. En effet, selon Levitt (2009), leur plus grand défi est de se forger une identité en équilibre entre le pays d'accueil dans lequel ils ont grandi et leur pays d'origine.

Où se sentent-ils.elles « à la maison » ? Quelle place a leur pays d'origine dans leur vie? Où sont-ils.elles ancrés entre ici et là-bas ? Telles peuvent être les diverses problématiques auxquels ces jeunes doivent faire face. Le fait de grandir dans ces configurations a permis à cette génération de développer la capacité d'appartenir à plusieurs espaces simultanément (Cattacin, 2015.). Qu'importe l'âge ou le parcours migratoire familial, les liens vers le pays d'origine font parties intégrantes des constructions identitaires. Les individus puisent dans ces espaces multiples pour alimenter et affirmer leurs identités. Je propose alors ici de les concevoir comme inscrites dans un espace transnational. La formation des identités dans un contexte migratoire a des implications individuelles, sociales et politiques. Mon intérêt portera dans cette étude sur un niveau microsociologique. Pour cela, j'ai choisi de m'intéresser à une population pas ou peu étudiée par la recherche scientifique suisse : les enfants de migrant.e.s africain.e.s. Cette étude a pour ambition d'appréhender les constructions identitaires d'enfants de migrant.e.s africain.e.s de la région lausannoise en étant façonnées par plusieurs espaces entre la Suisse et leur pays d'origine. Dans ce but, j'ai mené 13 entretiens avec des individus âgés entre 21 et 30 ans et nés ou ayant grandi en Suisse. Ils sont originaires du Bénin, du Nigéria, du Cameroun, de la République démocratique du Congo, de l'Angola et du Burundi.

Les migrant.e.s africain.e.s font partie des thèmes favoris du champ politique et médiatique. L'image d'une masse de migrant.e.s tassé.e.s sur des embarcations de fortunes, prêt.e.s à tout pour gagner l'Eldorado européen au péril de leur vie est régulièrement véhiculée à des fins politiques et électorales. Bien que cela reflète malheureusement une partie de la réalité, force est de constater que les migrations africaines ne répondent pas entièrement à ces clichés. On constate en premier lieu que l'Europe n'est pas la première destination migratoire des Africain.e.s. En effet, les migrations africaines concernent d'abord des migrations intracontinentales. Les Etats voisins sont les destinations principales des migrant.e.s. En l'an 2000, 70% des 17,5 millions de migrant.e.s africain.e.s résidaient dans un autre pays africain et souvent dans la même sous-région (Beauchemin & Lessault, 2009). L'émigration africaine extracontinentale est donc un phénomène relativement marginal, loin d'une migration massive vers l'Europe. Même si les populations africaines en Europe sont en croissance depuis les années 60, elles restent minoritaires parmi l'ensemble de la population étrangère. Ainsi, sur les 19 millions de migrant.e.s extra-européen.ne.s dans les pays membres de l'UE, 2,7 millions sont originaires d'Afrique subsaharienne contre 7,5 millions provenant du Maghreb et du Moyen-Orient en 2000 (Schoonvaere & Schoumaker, 2012).

Dans cette section il s'agira de retracer l'histoire et l'évolution des migrations africaines en Europe afin de replacer les parcours migratoires de certains jeunes que j'ai rencontrés ou de leurs parents dans un contexte socio-politique. Pour cela, je commencerai par présenter les migrations africaines en France et en Belgique, avant de s'intéresser au cas suisse. A partir des années 60, ces trois pays connaissent les mêmes vagues migratoires en terme de temporalités. Par contre, étant donné leur passé colonial, la France et la Belgique ont des liens avec leurs anciennes colonies qui se reflètent dans la provenance des flux migratoires. L'immigration africaine est également plus précoce en France en lien avec son entreprise coloniale. En 1962, on comptait 20'000 Africain.e.s en France et 570'000 en 2004, soit 11,6% de la population étrangère. Même si cette augmentation est significative, les individus originaires d'Afrique subsaharienne sont en minorité par rapport au reste de la population étrangère. Ils.elles sont en majorité issus de pays francophones (Beauchemin & Lessault, 2009). En Belgique également, leur nombre n'est pas élevé. Ils.elles représentent 1% de la population totale (Schoonvaere & Schoumaker, 2012.). Les migrant.e.s africain.e.s sont originaires majoritairement des trois anciennes colonies belges, la République

démocratique du Congo, le Rwanda et le Burundi. En 2006, les Congolais.e.s représentent par exemple 40% de la population africaine en Belgique (*Ibid.*).

L'immigration africaine en France débute pendant la Première Guerre Mondiale. De nombreux hommes des colonies sont réquisitionnés en renfort aux troupes militaires de la métropole, connus sous le nom de tirailleurs sénégalais. A la fin du conflit, certains restent en France pour travailler dans les ports en tant que dockers. (Dia, 2014). La Deuxième Guerre Mondiale a plongé la France en difficulté économique. Elle se tourne alors une fois de plus vers ses colonies pour combler ses besoins en main-d'œuvre. C'est l'arrivée des travailleurs immigrés africains (Barou, 1978). Cela a engendré un fort flux migratoire en direction de la France, composé d'hommes originaires du Sénégal, de la Mauritanie et du Mali qui forment la zone rurale de la vallée du fleuve Sénégal. Ils exercent des emplois dans les secteurs de l'industrie automobile et textile, de la voirie et de la restauration (*Ibid.*). Cette migration est qualifiée de circulaire car elle est temporaire et désigne un système de rotation de travailleurs immigrés entre les villages africains et les villes françaises, où les plus anciens sont remplacés par leurs cadets après quelques années (Garnier & Timera, 2010). François Manchuelle (2004) emploie la formulation de « vieilles migrations » pour qualifier ces migrations comme une organisation communautaire villageoise fondée sur la solidarité ethnique, comme les Soninké du Mali, du Sénégal et de la Mauritanie. Cette vague migratoire dure jusque dans les années 70.

Entre les années 60 et 70, les rares Africain.e.s en Belgique sont des étudiant.e.s. Après les indépendances africaines, des accords et des bourses d'étude sont mises en place entre des universités et écoles supérieures belges et d'Afrique centrale. L'objectif est de préparer les futures élites africaines pour remplacer les anciens fonctionnaires coloniaux (Bonnaventure & Martiniello, 2001).

Les années 70 sont marquées par deux événements qui vont modifier le flux migratoire en provenance d'Afrique subsaharienne à destination de l'Europe. Le premier est la sécheresse du Sahel qui a eu un impact sur les activités humaines en fragilisant l'agriculture et l'approvisionnement en eau potable. Cela a eu comme conséquence l'appauvrissement des populations rurales du Sahel et au-delà. En effet, les produits agricoles devenant rares, la hausse des prix a également affecté toutes les populations dépendantes de ces produits (Garnier & Timera, 2010; Dia, 2014). Le deuxième événement est le frein mis à l'immigration de travail extra-européenne, compliquant ainsi l'installation des migrant.e.s

africain.e.s. Ces deux événements ont modifié la composition et la forme des flux migratoires, ce qui a transformé une migration temporaire de manière durable et définitive. Dès lors dans l'impossibilité de circuler entre la France et les pays d'origine, les premières familles arrivent avec le regroupement familial dès 1975 (Barou, 2002). Les profils sociodémographiques des migrant.e.s africain.e.s évoluent alors vers une féminisation et un rajeunissement avec l'arrivée des femmes et enfants. La Belgique expérimente également cette diversification où les demandes d'asile sont en augmentation jusque dans les années 90. Les pays d'origine sont aussi plus variés et on observe une hétérogénéité sociale et culturelle (Diop, 1993).

PRESENCES AFRICAINES EN SUISSE

Peu de littérature scientifique fait état de l'histoire de la migration africaine en Suisse. Pour retracer celle-ci, je me suis basée principalement sur une contribution (Bagalwa Mapatano, 2005), à un ouvrage analysant les liens entre la Suisse et l'Afrique ainsi que sur trois recherches scientifiques traitant des Africain.e.s en Suisse.

De manière générale, les migrations africaines en Suisse n'ont que très peu été étudiées jusqu'à présent. Efyonayi-Mäder (2005, 2011) explique ce manque par le fait que les Africain.e.s représentent un très faible nombre d'individus sur le territoire suisse parmi la population étrangère et parce que la Suisse n'a pas eu de passé colonial, à l'instar de ses voisins européens. Pourtant, plusieurs historiens et chercheurs ont montré que la Suisse a eu des échanges avec le continent africain depuis le 18^{ème} siècle. Que cela soit par l'implication de la Suisse dans la traite négrière (David et *al.*, 2010), les récits des explorateurs et scientifiques suisses en Afrique dès le 18^{ème} siècle ou la représentation de l'Afrique et des Africain.e.s avant, pendant et après la période coloniale (Minder, 2004, Falk et *al.*, 2016) influencée par l'imagerie coloniale des empires européens, l'histoire des relations de la Confédération Helvétique avec l'Afrique fait partie de la construction de la Suisse moderne (Bott et *al.*, 2005). Ce pan de l'histoire helvétique reste très peu connu du grand public.

Jusque dans les années 80, la présence, en terme de nombre, des Africain.e.s en Suisse est moindre. Entre les années 60 au moment des décolonisations et jusque dans les années 80, les migrations africaines représentent majoritairement des étudiant.e.s, des élites et des fonctionnaires internationaux. Ces populations séjournent donc temporairement en Suisse (Bagalwa Mapatano, 2005.). Les années 80 marquent un tournant avec l'émergence de deux

nouveaux types de migrant.e.s africain.e.s: les réfugié.e.s politiques et les migrant.e.s économiques qui se tournent vers l'asile pour venir en Suisse (Efyonayi-Mäder, *Op.Cit*). Ce sont majoritairement les ressortissant.e.s du Congo, alors connu sous le nom de Zaïre, qui fuient le régime autoritaire de Mobutu et ses conséquences socioéconomiques. Entre les années 1990 et 2000, les politiques migratoires deviennent plus restrictives pour les ressortissant.e.s hors de l'Union Européenne. Le nombre d'étudiant.e.s baisse mais les demandes d'asile augmentent dues aux nombreux conflits et conditions précaires qui parcourent le continent africain (Bagalwa Mapatano, 2005). Actuellement, la population d'origine africaine représente 4,6% de la population étrangère². Elle regroupe différents statuts migratoires ainsi que des arrivées récentes et des personnes installées depuis de nombreuses années dans la société suisse. On dénombre par ailleurs 17'128 naturalisations entre 1981 et 2009³ parmi la population africaine de Suisse.

Florence Passy (2005) met en lumière l'exclusion des migrant.e.s (toutes nationalités confondues) en tant que groupe, avec peu de prises de parole et de revendications dans l'espace public et politique suisse. Les migrant.e.s ne sont en effet pas considéré.e.s comme membre à part entière de la communauté nationale car la conception de la citoyenneté suisse est déterminée sur des bases ethno-culturelles (*Ibid.*). Les migrant.e.s africain.e.s ne font pas exception. On dénombre pourtant un grand nombre d'associations africaines mais celles-ci n'ont pas pour objectif d'émettre des revendications. Il s'agit davantage de renforcer les liens sociaux entre les ressortissant.e.s, de faire connaître la culture d'origine aux membres de la société d'accueil ou d'élaborer des projets de développements pour venir en aide au pays d'origine (*Ibid.*). Seule une association, le CRAN (Carrefour de réflexion et d'action contre le racisme anti-noir), revendique une lutte contre les discriminations raciales en Suisse. Cela peut constituer une porte d'entrée aux migrant.e.s dans l'espace public et politique national. D'ailleurs, à de nombreuses reprises, cette association a pris position contre les violences policières et les délits de faciès ou contre des publicités et campagnes politiques jugées racistes en Suisse.⁴ On est cependant encore loin de la visibilité au sein de l'espace médiatique qu'ont acquis certains mouvements antiracistes français ou britanniques.

² OFS

³OFS, PETRA

⁴ <http://www.cran.ch/>

LES POPULATIONS SUBSAHARIENNES DANS LES RECHERCHES SUISSES EN SCIENCES SOCIALES

Peu de recherches se sont intéressées aux expériences des Africains en Suisse en tant que groupe particulier. Dans cette section, je présente un essai et deux recherches sur cette thématique afin de montrer quels éclairages ont été apportés et ce qui reste encore inexploré. Dans son essai, le journaliste et poète Cikuru Batumike (2006) met en lumière la participation à la vie sociale, économique et politique suisse des Africain.e.s subsaharien.ne.s. En présentant des témoignages et quelques caractéristiques de cette population, il tente de montrer les différentes facettes des Africain.e.s en Suisse et des clichés qui leur sont associés. Un chapitre est consacré aux jeunes nés.e.s en Suisse de parents Africain.e.s immigré.e.s et à leur construction. A travers différents témoignages de jeunes et de parents, il dépeint une jeunesse sans relation et attachement particulier aux pays d'origine. Il met également en avant un conflit générationnel avec des parents regrettant la perte de normes et valeurs africaines, comme la figure autoritaire du chef de famille. L'auteur expose ainsi une vision plutôt négative de cette jeunesse qui a grandi avec des cadres référentiels suisses et européens. Il n'y a pas de prise en considération d'éventuels ajustements que ces jeunes ont pu faire avec la culture d'origine de leurs parents.

Dans le champ scientifique, j'ai pu identifier trois études faites sur la population subsaharienne. Deux d'entre elles se focalisent d'avantages sur les profils sociodémographiques tandis que l'autre rend compte des expériences quotidiennes en tant que minorité raciale et visible.

Trajectoires d'asiles africaines : Déterminants des migrations d'Afrique occidentale vers la Suisse (Efyonayi-Mäder, 2005) est une étude mandatée par l'Office fédéral des migrations sur la population originaire d'Afrique de l'Ouest. Une méthode mixte y est mobilisée. Une démarche qualitative avec des entretiens de réfugié.e.s, migrant.e.s et expert.e.s de la migration est utilisée pour montrer quels sont les processus et itinéraires migratoires expérimentés ainsi que les différentes caractéristiques sociodémographiques de cette population. Des données statistiques sont ensuite mobilisées pour mesurer l'évolution des demandes d'asile en Europe en provenance des pays africains et les effets des politiques sur la répartition des flux migratoires. Les résultats montrent tout d'abord que les populations immigrées d'Afrique de l'Ouest sont issues de milieux variés avec des trajectoires différentes. Ce qui contraste avec la perception uniformisante dont elles font l'objet dans le débat public

suisse. Il apparaît également que l'entrée dans la procédure d'asile, une fois arrivé.e.s en Suisse, n'était pas la perspective choisie par les migrant.e.s. La majorité y ont recours car cela apparaît comme le seul moyen de pouvoir rester en Suisse légalement. Une fois sur place, les migrant.e.s ont fait part de la difficulté de leur situation précaire dû au statut de demandeurs d'asile. Un sentiment de suspicion et de rejet de la part de la population suisse est également perçu. Efyonayi-Mäder met en lumière une situation de triple stigmatisation en tant qu'Africains, requérants d'asile et en tant que jeunes hommes originaires d'Afrique de l'Ouest, souvent associés au trafic de drogues. L'étude met également en avant les effets des politiques migratoires sur les conditions de vie des migrant.e.s.

Dans une seconde étude mandatée par un groupe de travail interdépartemental, Efyonayi-Mäder et *al.* (2011) s'intéressent cette fois-ci à l'ensemble de la population africaine en Suisse, en cherchant à améliorer les connaissances sociodémographiques au niveau de son évolution, de sa répartition géographique et linguistique en Suisse, son insertion professionnelle et dans la formation, ceci dans le but de créer des programmes d'intégration et de développement plus efficaces. La récolte de données statistiques fait apparaître que la grande majorité de la population subsaharienne réside dans les grandes agglomérations des cantons de Vaud, Genève et Zurich. En terme de formation, la proportion de personnes n'ayant fait que l'école obligatoire est plus grande que chez les Suisses, mais moindre par rapport à d'autres populations immigrées. Les secteurs d'activités professionnelles les plus représentés sont la vente, les services et la restauration. Cette étude conclut par la grande diversité dans les origines nationales, autorisation et situations de résidence, profils socioprofessionnels et trajectoires migratoires de cette population par rapports à d'autres groupes de migrant.e.s. Ces résultats peuvent ne pas paraître très surprenants étant donné la multitudes de contextes nationaux, politiques, économiques, socioculturels et ethniques que les pays africains regorgent.

La dernière étude, *Les Noirs en Suisse* (Frohlicher-Stines & Kelechi, 2004), se penche sur les expériences quotidiennes de la population noire en Suisse sous l'angle des discriminations et stéréotypes raciaux. Une approche qualitative avec témoignages issus d'entretiens approfondis est mobilisée. Il en ressort que les individus interrogés ont un rapport ambivalent à la Suisse. Ils éprouvent aussi bien le sentiment d'être intégrés que celui de ne pas être acceptés par la société suisse. L'étude s'intéresse également aux représentations des populations noires en Suisse. Les personnes d'origines africaines ont l'impression de subir cette mauvaise image. Ce sentiment est d'avantage ressenti par les personnes de nationalité

suisse, qui ont l'impression d'être considérées à tort comme des étrangers et ainsi de ne pas faire partie de la communauté nationale.

On ne peut que constater le peu d'études consacrées aux Africain.e.s en Suisse. Une des raisons possibles que l'on peut apporter est le fait que l'immigration africaine en Suisse est relativement récente, comparé à d'autres populations immigrées. Comme dit précédemment, les Africain.e.s ne représentent ainsi qu'une infime part de la population étrangère totale. Du fait des éclairages qu'elles apportent, ces études sont nécessaires. En effet, la grande diversité de ces populations, tant de par leurs origines nationales, leur parcours, leur milieu socio-économique, vient contrebalancer l'image homogénéisée dont elles sont victimes. Ceci à cause d'un seul élément : la couleur de peau. Cependant, ces études considèrent les personnes d'origines africaines seulement de part leur statut d'étrangers. Il y a peu de distinction avec ceux qui sont Suisses. On note également qu'aucune étude n'a été faite sur les personnes nées en Suisse et d'origines africaines. Cette situation semble totalement invisibilisée, au profit du parcours migratoire des individus.

ÉTAT DE LA LITTÉRATURE

Afin de voir comment la construction identitaire de jeunes en Suisse Romande d'origines africaines s'opère, je me suis basée sur différents ouvrages et articles abordant cette thématique sous l'angle du transnationalisme. Cet état de la littérature se focalisera en premier sur la présentation de cette approche théorique dans l'étude des migrations. Il s'agira ensuite des différentes recherches menées auprès des jeunes descendant.es de migrant.e.s et la manière de conceptualiser cette population à travers le transnationalisme. Je finirai par faire un tour d'horizon de l'évolution de la notion d'identité appliquée au champ des sciences sociales.

LES MIGRATIONS TRANSNATIONALES

Plusieurs auteurs font état d'une nouvelle manière de concevoir les populations migrantes dans les sociétés occidentales (Glick Schiller et *al.*, 1992; Portes et *al.*, 1999 ; Basch et *al.*, 1994). On ne voit plus les migrant.e.s comme des individus déracinés qui doivent s'acclimater et s'intégrer dans leur nouvelle société d'accueil. Désormais, leurs

réseaux sociaux, activités et pratiques sont compris comme incluant autant leur pays d'origine que leur pays d'accueil. Cela dépasse les frontières et deux sociétés sont ainsi incluses dans le même espace social. Il y a alors besoin d'une nouvelle conceptualisation pour rendre compte de cette réalité dans l'étude des migrations. C'est ce que l'on nomme le transnationalisme méthodologique. Glick Schiller, Basch et Blanc-Szanton le définissent comme le « processus par lequel les migrants construisent des champs sociaux transnationaux qui lient leur pays d'origine et la société d'accueil » (1992, p.1). Ces actions les connectent à plusieurs sociétés simultanément. Ces individus transnationaux, ou « transmigrants » ont une vie duelle en parlant deux langues, en ayant plusieurs « chez-soi » et en développant et maintenant des activités à travers les frontières (Portes *et al.*, 1999, p.218).

Avant ce changement de perspective, le cadre théorique dominant dans le champ des sciences sociales depuis les années 20 étudiaient les migrations sous l'angle de l'assimilation des migrant.e.s à la société d'accueil (Park, 1928 ; Thomas & Znaniecki, 1927 ; Gordon, 1964). Avec ce paradigme, les migrant.e.s incorporent les systèmes et institutions sociaux, économiques, politiques et culturels de la société d'origine. Plus ils restent dans leur nouveau pays, plus l'assimilation se produit, et plus ils se détachent de leurs pays d'origine, en finissant par devenir indissociables des « natifs » au fil du temps et des générations. La théorie de l'assimilation segmentée, développée notamment par Portes (1995) permet par la suite de nuancer le paradigme classique de l'assimilation linéaire. Ces théories conçoivent plusieurs chemins possibles vers l'incorporation, l'assimilation et l'intégration, en fonction du pays d'origine et de son contexte, des caractéristiques du migrant et du contexte social, politique, économique et culturel de la société d'accueil. Portes (1995) identifie trois facteurs influençant l'intégration des immigré.e.s dans la société d'accueil : la politique migratoire de l'Etat, le rôle de la société civile et de l'opinion publique et le rôle de la communauté ethnique installée dans le pays d'accueil. Cette dernière est considérée comme un intermédiaire dans le processus d'intégration, où des réseaux relationnels peuvent être mobilisés en tant que ressources sociales par les immigré.e.s.

La perspective transnationale a émergé dans les années 90. Le développement des technologies de communication et les transports et voyages de plus en plus facilités ont permis aux personnes en situation de migration de maintenir un lien entre ici et là-bas et de s'inscrire dans des communautés transnationales (Vertovec, 1999 ; Glick Schiller, 1997). Les auteur.e.s s'accordent pour dire que ce phénomène n'est pas nouveau (Vertovec, *Ibid.*; Portes *et al.*, 1999) mais le tournant s'opère avec la reconnaissance de ce champ d'étude émergent

par les sciences sociales (Levitt & Jaworsky, 2007). Dès lors, les travaux adoptant cette perspective foisonnent. Beaucoup s'intéressent aux migrant.e.s impliqué.e.s dans des activités et pratiques transnationales (Fibbi & D'Amato, 2008 ; Bloch, 2008 ; Portes et *al.*, 2003). Ces activités étant très diverses, il est possible de les regrouper sous plusieurs catégories. Il peut s'agir d'activités économiques comme l'envoi d'argent, politiques avec la mobilisation au sein d'un mouvement politique ou socio-culturelles en faisant partie d'une communauté religieuse.

Même si cette approche offre une perspective intéressante dans l'étude des migrations, elle fait également l'objet de critiques. Tout d'abord, certains auteur.e.s regrettent l'utilisation de ce terme appliqué à des phénomènes trop vastes (Portes et *al.*, 1999 ; Levitt & Jaworsky, 2007). Afin d'avoir une conceptualisation du transnationalisme en tant qu'objet de recherche clairement défini, Portes et *al.* (Ibid.) proposent de le délimiter aux pratiques et activités avec des contacts sociaux réguliers, soutenus et durables dans le temps à travers les frontières. Vertovec (2001) signale également que cette approche n'est pas totalement nouvelle. En effet, elle s'appuie sur d'autres courants théoriques comme l'Ecole de Chicago ou l'Ecole de Manchester. Il serait alors nécessaire d'investiguer plus loin afin de rendre compte des avancées théoriques de l'approche transnationale. De plus, Waldinger (2006) ajoute que bon nombre d'historiens ont montré que ce phénomène de liens transnationaux n'est pas nouveau. Les circulations physiques et matérielles seraient une conséquence logique de toutes expériences migratoires à toute époque. Waldinger remet également en question le rôle du développement technologique mis en avant par les chercheurs en sciences sociales dans le maintien de liens transnationaux. Selon lui, chaque époque a su créer des moyens de communication afin d'entretenir ces liens. Il construit alors sa critique des approches transnationales autour de la nécessité d'historiciser ces phénomènes. Par ailleurs, l'évolution des technologies est un argument insuffisant pour comprendre le transnationalisme des migrations contemporaines (Amelina & Faist, 2012). En effet, le déterminisme technologique invisibiliserait d'autres facteurs pouvant avoir contribué à la création de réseaux transnationaux. Pour finir, l'approche transnationale semble se focaliser davantage sur la première génération de migration. Il est en effet intéressant de se demander si le transnationalisme des migrants peut se perpétuer avec leurs enfants, s'affaiblir ou prendre différentes formes.

LE TRANSNATIONALISME ET LES ENFANTS ISSUS DE LA MIGRATION

La plupart des études faites dans ce domaine proviennent de la littérature anglo-saxonne et plus particulièrement des Etats-Unis. Les études transnationales commencent peu à peu à s'intéresser aux enfants de migrant.e.s qui vivent des expériences différentes que leurs parents. Cependant, avant l'émergence de ce domaine, leur double appartenance culturelle était abordée de manière négative dans les recherches. Cela démontraient une faible assimilation et une mauvaise insertion dans l'éducation et la formation (Bolzman et *al.*, 2003a). Depuis les années 90, beaucoup de travaux ont vu le jour adoptant une démarche transnationale, tout particulièrement aux Etats-Unis (Kassinitz et *al.*, 2004, Louie, 2006a). Les recherches se concentrent autour de deux perspectives : l'affaiblissement (Rumbaut, 2002) ou la persistance (Kassinitz et *al.*, 2004 ; Wessendorf, 2007) des pratiques transnationales parmi les enfants migrant.e.s. En effet, dans certaines études, le transnationalisme est perçu comme confiné à la génération des parents migrants. Cependant, même s'il est probable les enfants de migrant.e.s ne soient pas impliqué.e.s dans des activités aussi régulières que leurs parents, plusieurs auteur.e.s penchent pour la présence de formes de transnationalisme dans la vie des enfants de migrant.e.s. C'est le cas de Levitt (2009), pour qui le fait d'être élevé.e dans des champs sociaux transnationaux ne doit pas être négligé. Elle considère que ces enfants sont socialisés aux normes, règles et institutions du pays d'accueil mais également du pays d'origine. Ils.elles acquièrent alors des compétences sociales utiles dans ces deux champs sociaux et maîtrisent plusieurs registres culturels mobilisés de manière sélective. Louie (2006b) fait également la distinction entre des pratiques qui relient des personnes et des endroits et les perspectives transnationales qui indiquent comment ces pratiques et ces relations sont pensées. Il s'agit alors de prendre en compte des significations symboliques dans les liens qu'entretiennent les migrants de la deuxième génération avec leurs pays d'origine. Pour Levitt & Glick Schiller (2004), les activités transnationales ne sont pas centrales dans leurs vies et ne se déroulent pas à la même fréquence que celles de leurs parents. Ces auteurs reprochent également aux divers travaux sur cette thématique de ne pas prendre en compte des activités sélectives et périodiques des individus aux différentes étapes de leurs vies. En effet, la volonté et possibilité de s'engager dans des activités transnationales évoluent au cours du temps.

Les études transnationales appliquées aux enfants de migrant.e.s se sont également énormément intéressées à leur constructions identitaires. La manière dont ces espaces

transnationaux agissent sur la formation des identités est ainsi une autre thématique centrale dans les études transnationales. Dans le contexte des Etats-Unis, plusieurs recherches soulignent le développement d'une identité ethnique des jeunes issus de la migration (Glick Schiller & Fouron, 2002). Ainsi, Zeitlyn (2012) explore comment les séjours des Britanniques bangladais au Bangladesh permettent le maintien des identités, des liens transnationaux et des espaces sociaux. Glick Schiller & Fouron (2002) montrent comment les réseaux transnationaux dans lesquels ont grandi les Haïtiens de la deuxième génération de migration permettent de mettre en lumière la complexité et la fluidité des identités qu'ils ont développées aux Etats-Unis.

LES IDENTITES

Il est essentiel de s'attarder sur ce concept dont les multiples définitions traduisent de sa grande hétérogénéité au sein des sciences sociales. La notion d'identité est devenue populaire dans les années 60 aux Etats-Unis avec les travaux d'Erikson (1958) qui rend compte d'une crise de l'identité où la jeunesse est une période pendant laquelle l'identité est en pleine formation. Il y a par la suite une prolifération des travaux sur les identités pendant cette décennie. Les problématiques de l'identité individuelle proposées par Erikson sont alors transposées aux groupes, avec la naissance de mouvements de revendications ethniques et communautaires (Brubaker & Junqa, 2001). Le concept d'identité est depuis mobilisé dans les travaux sur la sexualité, la race, la religion, l'appartenance ethnique, le nationalisme ou l'immigration. L'approche qui prévaut actuellement est qualifiée de constructiviste en considérant les identités comme fluides et multiples. Les travaux adoptant cette conceptualisation reconnaissent plusieurs manières de se sentir appartenir et de s'identifier à une société donnée. Brubaker, dans sa critique de la notion de l'identité, qualifie cette approche de « constructivisme doux » afin de ne plus concevoir les identités de manière essentialiste. Elle autorise cependant selon lui une prolifération des identités et perd ses fonctions analytiques. Il se montre alors très critique envers cette conception de l'identité à cause de sa conversion en politiques identitaires. Il dénonce un terme qui a « tendance à signifier trop (quand on l'entend au sens fort), trop peu (quand on l'entend au sens faible), ou à ne rien signaler du tout (à cause de son ambiguïté intrinsèque) » (2001, p.66) entre sa conception essentialiste et constructiviste. Brubaker reproche également la confusion faite

entre l'identité en tant que catégorie de pratique et d'analyse. Dans ce sens, elle est utilisée autant par les « acteur.ice.s ordinaires » pour rendre compte d'eux.elles-mêmes et de se différencier des autres que par les « socio-analystes ». Il propose alors d'autres termes à utiliser afin de traiter du registre des identités pour éviter ce type de confusions et qui sont moins chargés de connotations réifiantes. Il suggère notamment l'identification et la catégorisation. Contrairement à l'identité qui est un attribut fixe, l'identification et la catégorisation (par soi-même ou par autrui) renvoient à des processus et permettent de tenir compte des dynamiques sociales à l'œuvre.

Les différentes études réalisées sur les enfants de migrant.e.s dans une perspective transnationale semblent attester de logiques différentes entre les parents et leurs enfants, tant au niveau des liens vers le pays d'origine que des identités. Cette étude a de ce fait pour ambition d'éclairer davantage ces enjeux. Afin d'appréhender les constructions identitaires sous le prisme du transnationalisme, cet état de la littérature me permet de mobiliser un cadre théorique et des concepts que j'utiliserai au cours de cette recherche. Je propose ici de concevoir les identités au niveau de leur processus d'identification, comme le propose Brubaker (2001). En effet, les identités sont le résultat de la construction identitaire. Mon objet d'étude s'est alors construit autour de ce processus et non autour des identités en tant que telles. Plus largement, je conçois également les individus comme appartenant à plusieurs ensembles pouvant être objectifs ou construits et plus ou moins fixes et conscients. Bien que Portes et *al.* (1999) aient développé une conceptualisation du transnationalisme afin d'en dégager une définition spécifique, je propose ici de dépasser cette définition restreinte pour mieux adapter l'approche transnationale au vécu des enfants de migrant.e.s. En étant élevé.e.s dans des foyers comprenant des références aux pays d'origine idéologiquement, matériellement et affectivement au quotidien, les enfants issus de la migration évoluent dans des champs sociaux transnationaux. De ce fait, les normes en vigueur dans les structures familiales sont constamment renégociées lorsqu'elles sont adoptées à travers les frontières (Levitt, 2009). En reprenant la perspective développée par Trémon (2011), mon intérêt se porte donc moins sur la distance géographique entre les enfants de migrant.e.s et leur pays d'origine mais sur les implications du franchissement des frontières sur leur construction identitaire.

PROBLEMATIQUE

La construction de mon objet d'étude s'est faite à partir d'une démarche inductive. Je me suis d'abord rendu sur le terrain, dans un premier temps pour délimiter celui-ci et ensuite afin de voir les différents aspects qui allaient s'en dégager. Ma grille d'entretien et les thèmes abordés lors des entretiens se sont précisés et étoffés au fur et à mesure de l'avancement de ma réflexion et de mes lectures. Plusieurs éléments ont dirigé mon attention sur la manière dont ces jeunes adultes évoluent à travers plusieurs référents culturels et identitaires. Ces jeunes ne semblent pas s'identifier à un seul contexte national, mais à deux : celui du pays d'origine de leurs parents et celui vécu en Suisse. Ce terrain exploratoire a fait émerger une médiation entre ces deux espaces, composée du foyer familial où sont transmises et pratiquées les cultures d'origines et de leurs trajectoires de vie en Suisse.

Dans cette recherche, les identités sont considérées comme des constructions issues de discours et de pratiques. Elles sont comprises dans un processus de formation et de reformation sans cesse en cours (Hall, 1990 & 2013). Au regard de la littérature scientifique, je pars également du constat que les enfants de migrant.e.s évoluent entre deux systèmes de référents culturels. De plus, le rapport qu'ils.elles entretiennent avec leur pays d'origine peut être considéré comme révélateur de leur construction identitaire (Leconte, 2001). Dans une démarche socio-anthropologique, je propose alors de voir comment sont mobilisés la Suisse et le pays d'origine dans les constructions identitaires des enfants de migrant.e.s africain.e.s de la région lausannoise et comment ces jeunes trouvent un équilibre entre ces deux espaces.

La dimension intergénérationnelle sera également mobilisée en explorant la signification des valeurs transmises pour des enfants qui ont grandi dans des contextes différents de ceux de leurs parents. En analysant les discours et les pratiques de ces jeunes, ces différents questionnements permettront de mettre en lumière leurs différents processus et stratégies identitaires en évoluant dans des espaces sociaux multiples.

Pour mener cette recherche, je me suis appuyée sur la perspective des études transnationales. Appliquée aux migrations, cette approche se focalise sur la circulation des connections, réseaux et flux et met en relief les liens que les migrant.e.s tissent entre les pays. Les études transnationales sont tout autant pertinentes pour des individus qui n'ont pas expérimenté eux-mêmes une situation de migration, comme c'est le cas de la plupart des personnes que j'ai rencontrées dans le cadre de cette recherche. Les enfants de migrant.e.s

particulièrement, évoluent dans des espaces sociaux transnationaux à travers le parcours migratoire de la famille ou de l'identification plus forte et des liens plus étroits que leurs parents peuvent ressentir avec leurs pays d'origine. Même si ces jeunes adultes ont grandi en Suisse, leur pays d'origine a une grande place dans leur vie. Leurs mondes sociaux s'étirent entre plusieurs lieux au-delà des frontières. Ces référents multiples sont ainsi imbriqués dans leurs trajectoires. Dans cette perspective, l'approche transnationale est pertinente pour cette recherche.

Cette perspective et le concept d'identité et sa construction se juxtaposent et s'articulent. Le transnationalisme a une influence sur les constructions identitaires des individus. En effet, les connections que les enfants de migrant.e.s entretiennent avec les différents univers présents dans leurs vies participent à la formation de leurs identités. Ces différents espaces transnationaux forment un « ensemble de conditions vastes et complexes qui influencent la construction, la négociation et la reproduction des identités sociales » (Vertovec, 2001, p. 578). Cela se manifeste dans un premier temps à travers le transnationalisme des parents. Les liens et pratiques de ceux-ci avec leurs pays d'origine peuvent jouer un rôle dans la construction identitaire de leurs enfants avec l'incorporation de cadres référentiels lors du processus de socialisation primaire. Le transnationalisme a ensuite une influence dans la manière dont les enfants vont à leur tour transformer, se réappropriier ou renouveler les liens et pratiques des parents.

Il est important de noter que dans la littérature scientifique suisse en sciences sociales, de nombreuses études ont été faites sur les enfants de migrant.e.s issu.e.s de groupes ethniques spécifiques. Ces études se concentrent majoritairement sur les Italiens, Espagnols, Portugais ou les Albanais (Wessendorf, 2007 ; Fibbi, 2010; Bolzman et al., 2003b, Dahinden, 2014), qui représentent les populations migrantes les plus longtemps présentes sur le territoire suisse. De manière générale, la population immigrée africaine est très peu étudiée et les enjeux autour de sa descendance sont invisibilisés dans le champ des sciences sociales. Cette modeste recherche vise aussi à échafauder un éclairage sur les expériences de ce groupe spécifique représente pourtant un intérêt scientifique et sociétal.

Mon questionnement porte sur trois axes, se focalisant sur les discours de mes interlocuteur.rices, leurs pratiques ainsi que les représentations qu'ils en ont. Dans un premier temps, il s'agira de saisir comment la transmission de la culture d'origine s'opère entre les parents et les enfants dans un contexte migratoire. Cela suppose que les éléments transmis

peuvent prendre une signification différente. De ce fait, j'appréhenderai également la manière dont cette transmission est reçue par les enfants, en faisant l'hypothèse que le foyer familial agit comme un lieu de négociation, médiation et reconfiguration entre les enfants et les parents. Cette première partie se focalisera ainsi sur la famille dans son rôle de transmission, en s'intéressant aux valeurs éducatives que les sujets d'enquête estiment avoir reçu et à leur attachement au patrimoine langagier.

Dans un deuxième temps, il s'agira de voir comment cette transmission se manifeste dans certaines de leurs pratiques. A travers les pratiques des parents, les séjours dans le pays d'origine, le choix des conjoint.e.s et le mariage coutumier il sera possible de définir le type de liens que les sujets d'enquête ont développé avec leur pays d'origine. Cela permettra également d'appréhender des indices d'attachement et d'identification sous l'angle de leurs pratiques. Je fais ici l'hypothèse que le transnationalisme des parents est différent de celui des enfants et que ceux-ci ont développé des attaches et des liens symboliques et non des pratiques transnationales à proprement parler.

Pour finir, il s'agira de saisir comment sont mobilisées ces identités plurielles par les sujets d'enquête, en montrant l'imbrication de différents registres et niveaux d'identification participant aux constructions identitaires. Je traiterai alors de leur attachement à la société d'accueil entre appartenance et altérité sous l'angle des interactions sociales. Nous verrons si cela peut mener au développement et à la revendication d'une identité ethnique.

CONCEPTS ET TERMES UTILISES

Dans cette section, il s'agira de revenir sur la manière dont je désignerais les enfants de migrant.e.s africain.e.s. Le choix des mots n'est pas anodin et renvoie à des significations et représentations. C'est pourquoi il est important de réfléchir aux termes employés. Les catégorisations ethniques sont prégnantes dans le discours des sujets d'enquête. Etant donné que le sens et l'utilisation de ces catégories peut porter à confusion et fait l'objet de débats dans le champ des sciences sociales, il apparaît nécessaire de revenir sur quelques précautions d'usage, tant dans la mobilisation de celles-ci par les interlocuteur.rice.s que dans la manière dont je les analyserai.

ENFANTS DE MIGRANT.E.S ET « DEUXIEME GENERATION »

Les termes « enfants de migrant.e.s » et « deuxième génération » sont souvent utilisés pour qualifier les jeunes issus de l'immigration et peuvent porter à confusion. Il est donc nécessaire de revenir sur ces catégories afin d'interroger ce que cela recouvre. Ce travail de déconstruction est nécessaire afin de ne pas prendre le risque d'être influencé.e par les représentations qui peuvent « parasiter » les analyses.

Le terme de « deuxième génération » apparaît pour la première fois dans la littérature scientifique américaine des années 40. Cela fait référence aux enfants nés aux Etats-Unis de parents immigrés (Bolzman et *al.*, 2003). En Suisse, ce terme fait son apparition dans le débat politique dans les années 80. Contrairement aux Etats-Unis pour qui la citoyenneté se base sur le droit du sol, la Suisse applique une conception de la nationalité basée sur le principe du *jus sanguinis*. La catégorie de la « deuxième génération » inclut alors que les jeunes issus de l'immigration restés étrangers (Bolzman et *al.*, 1987). Actuellement, dans le langage courant ce terme désigne plus largement les personnes nées dans la société d'accueil ou y ayant fait la majeure partie de leur scolarité, issus de parents d'origines étrangères (Fibbi et *al.*, 2005). Dans la littérature scientifique anglophone tant que francophone, le terme « deuxième génération » est souvent employé mais son usage est également contesté. En France, il fait son apparition dans les années 80 afin de parler des jeunes d'origines maghrébines, dont la présence est devenue plus visible à cause du contexte politique français des années 80 où il y a davantage de débats sur les étrangers et le racisme et une effervescence des politiques socio-culturelles (Santelli, 2004). En étant utilisé dans l'administration, les discours des politiques et le langage courant pour désigner les enfants de migrant.e.s, la pratique sociale crée le terme (Tabaoda-Leonetti, 1998). De plus, Sayad (2006) met en évidence que, contrairement à la « deuxième génération », les parents ne sont pas présents en tant que catégorie « première génération ». Les enfants de migrant.e.s sont donc rendus visibles et leur intégration est considérée comme souhaitable et inévitable car ils.elles sont né.e.s et/ou ont grandi dans la société d'accueil, tandis que leurs parents sont encore considérés comme une immigration de travail. Sayad (1991) conçoit l'immigration comme le produit de la société d'accueil, « cette production suit donc une logique particulière, dans la mesure où elle s'effectue rétroactivement, la deuxième génération générant la première et son lot d'effets pervers » (Sayad, 2006, p.144). De ce fait, c'est comme s'il « appartenait aux enfants de faire exister les parents » (Sayad, 1994, p.165). Attribuer une existence particulière

à cette génération en lui assignant une place présuppose une rupture avec son histoire passée en lui imposant une relation avec la société d'accueil sur un mode intégrationniste. Cela engendre également une distanciation avec la génération précédente. Cependant, en réfutant l'utilisation de cette terminologie, il ne faut pas non plus ignorer l'histoire migratoire de ces individus car cela peut contribuer à laisser croire qu'il s'agit d'une « génération spontanée » sans histoire ni passé (Santelli, 2001).

En regard de ces considérations, il me paraît plus pertinent de ne pas utiliser la catégorie de « deuxième génération », au profit du terme de enfants de migrant.e.s. Les définitions d'appartenance à la catégorie « des jeunes issus de l'immigration » varient d'une recherche à l'autre. C'est pourquoi il est nécessaire d'identifier les critères d'appartenance pour mener à bien cette étude. Dans mon cas, je considère les sujets d'enquête comme ayant au moins un parent immigré et/ou étranger. Leurs enfants sont né.e.s en Suisse ou sont arrivé.e.s à un âge qui leur a permis d'effectuer la majorité de leur scolarité en Suisse, ce qui confère une unité de socialisation. Ils.elles peuvent être de nationalité suisse ou non.

De plus, l'adoption de ce terme présente deux intérêts méthodologiques dans l'étude de cette population. D'une part, les individus sont insérés dans une filiation, ce qui permet d'inscrire les représentations dans une approche générationnelle entendue en terme de passage et de transmission d'une génération à l'autre. D'autre part, il est possible de connaître l'incidence de l'histoire migratoire dans la construction des trajectoires de vie, des choix ou des renoncements opérés (Santelli, 2001).

CATEGORIES ETHNIQUES ET RACIALISEES. QUELQUES PRECAUTIONS D'USAGE

Etant donné les débats et complexités autour de l'utilisation des catégories ethniques et racialisées en sciences sociales (Simon, 2008), il est nécessaire d'y revenir afin de prendre en considérations certaines précautions. Cette recherche s'inscrit dans l'étude d'un groupe ethnique spécifique, les enfants de migrant.e.s africain.e.s. Pour Glick Schiller (2006, 2008), la catégorie ethnique comme unité d'analyse ou objet d'étude obscurcit la diversité des relations que les migrants ont avec leur pays d'accueil. Même s'il est important d'avoir à l'esprit ces considérations, il me semble toutefois pertinent de considérer l'ethnicisation, le processus de construction des frontières et de désignation de groupes sociaux qui sont définis

ou se définissent par leur origine ou leur culture pensée comme commune (Juteau-Lee, 1983), comme participant à la construction identitaire. Cependant, les catégorisations ethniques ne doivent non plus pas être mobilisées comme un élément rigide. En effet, ce processus met l'accent sur le caractère relationnel et construit de tels groupes. Parler d'ethnicité ou d'ethnisation renvoie à un référent ethnique mais ne veut pas dire pour autant que, sur la base de cette appartenance, une culture propre et spécifique préexisterait et définirait ces groupes. De plus, cela mettrait de côté les logiques complexes de la transmission culturelle, de ses appropriations et ses reconstructions, qui donnent du sens aux pratiques sociales (Pingeaud, 2011).

Par ailleurs, il convient ici d'expliquer la dénomination des sujets d'enquête. Dans le cadre de ce travail, je m'y référerai en tant qu'Africain.e.s et non en tant que Suisses. Ce choix s'est construit en prenant en compte l'origine perçue par les sujets d'enquête, en se référant spontanément à leur pays d'origine. Je ne les considère ainsi pas comme des catégories effectives mais elles serviront à l'analyse des processus de désignation et d'attributions d'identités comme constitutifs des identités ethniques et racialisées. Ce choix est pertinent pour mon objet d'étude afin de prendre en compte les redéfinitions perpétuelles et pragmatiques des groupes ethniques que peut comprendre l'ethnicité dans un contexte contemporain (Streiff-Fénart & Poutignat, 1995). Il s'agit également d'éviter toute forme d'essentialisme et empêcher ainsi de saisir la diversité des rapports aux origines. De plus, au vu de la diversité culturelle de l'espace géographique « Afrique subsaharienne », il convient également de ne pas considérer ses ressortissant.e.s comme un groupe homogène et partageant des caractéristiques culturelles communes.

En outre, la particularité des individus issus de la migration africaine tient aux expériences spécifiques produites par la couleur de peau. Il est donc pertinent de se pencher sur ce groupe ethnique sous l'angle des identifications racialisées afin de mettre en lumière ces conditions sous le prisme des constructions identitaires. La race est une catégorie discursive socialement, historiquement et politiquement construite désignant des caractéristiques supposées biologiques et morphologiques (Hall, 2013). L'usage de cette notion fait l'objet de nombreux débats et polémiques au sein des sciences sociales. Pour Ndiaye (2005), historien et spécialiste de la « question noire » en France et aux États-Unis, son usage demande de distinguer l'objet de la catégorie. En effet, d'un point de vue biologique, la race n'existe pas et ne constitue donc pas un objet d'étude. En revanche, elle existe bien en tant que catégorie construite. Ndiaye ajoute que, bien que la couleur de peau

soit un « fait de nature », son interprétation est un « fait de culture » (p.97). En effet, la hiérarchisation sociale du monde sur la base de catégories raciales varie et répond à différents besoins politiques et sociaux selon les périodes et les lieux. De ce fait, la notion de race est alors une unité d'analyse valide car elle a des effets sur les individus et les phénomènes sociaux. Dans ce sens, le terme de racialisation ou racisation est utilisé par les sciences sociales afin de décrire le processus de catégorisation sur la base de la race. Cela permet de mettre en évidence le caractère socialement construit des catégories et des groupes racisés/racialisés (Primon, 2007). En plus de se considérer en tant qu'Africain.e.s lors des entretiens, les sujets d'enquête se sont également identifiés en tant qu'individus racisés, en se décrivant comme Noir.e.s. En plus des catégorisation ethniques, les identifications racisées seront alors mobilisées dans cette recherche afin de rendre compte des processus d'ethnicisation et de racialisation à l'œuvre dans les constructions identitaires des sujets d'enquête.

METHODOLOGIE

Pour analyser les constructions identitaires des personnes d'origines africaines nées et/ou ayant grandi en Suisse, cette recherche s'inscrit dans une enquête de terrain socio-anthropologique avec une démarche qualitative. La première étape de cette recherche a été la construction de mon terrain d'enquête. J'ai commencé par délimiter celui-ci à la région lausannoise, pour des raisons pratiques. Mon idée initiale était de constituer mon terrain par le biais d'association ou lieux de socialisation de groupes de jeunes Africain.e.s. Cela m'aurait permis de réaliser des observations participantes et des entretiens avec les membres. Cependant, je n'ai pas pu trouver une entrée par ce biais. En effet, le peu d'associations que j'ai trouvé ne répondait pas à différents critères. Elles étaient soit composées d'Africain.e.s migrant.e.s, soit leurs activités n'étaient pas assez développées pour pouvoir y baser une recherche, soit trop éloignées géographiquement. J'ai alors choisi l'option de me servir de mon réseau de connaissance afin de rencontrer des personnes issues de parents migrants africains. Les critères choisis dans la sélection de sujets d'enquête devaient pouvoir rendre compte de l'influence de la société d'accueil et d'origine. Je cherchais alors des personnes nées en Suisse de parents migrants africains ou arrivé.e.s à un âge qui leur a permis d'effectuer la majorité de leur scolarité en Suisse, et ayant grandi avec au moins un parent

migrant africain. Etant donné que la nationalité est une catégorie administrative et ne rend pas nécessairement compte des appartenances, elle ne faisait pas partie des critères établis dans la sélection des sujets d'enquête.

Mon terrain a alors commencé à se constituer. En plus de mon propre réseau de sociabilité, j'ai utilisé la méthode dite de la « boule de neige » (Erickson, 1979) pour entrer en contact avec d'éventuels interlocuteur.rice.s. Une fois les premiers entretiens réalisés, j'ai demandé à ces personnes de mettre en contact avec leurs connaissances qui possèdent les critères recherchés pour cette étude. Cette méthode présente l'avantage que les individus rencontrés se connaissent et sont donc plus susceptibles de constituer un réseau social. Cette méthode est également sensée rendre les personnes plus réceptives si la recherche leur a été introduite par un.une ami.e ou connaissance (Small, 2009). Cependant, je me suis vite rendue compte que ce moyen de contact n'était pas le plus efficace. J'ai souvent été confrontée à des refus ou des non-réponses lorsque je me suis fait introduire par les personnes que j'avais déjà rencontrées. Cette méthode m'a permis d'avoir beaucoup de contacts mais peu ont abouti à des entretiens.

Cette recherche a été menée sur la base d'entretiens semi-directifs réalisés entre octobre 2015 et février 2017. Des entretiens supplémentaires ont également été conduits avec deux interlocutrices afin d'approfondir certains sujets, au regard de ce qui a émergé du terrain et de mes lectures. Etant donné mon questionnement et la configuration du terrain, cette méthode d'enquête est apparue comme la plus pertinente. Les entretiens de recherche sont une production par le.la chercheur.euse de données à base de discours autochtones. Cela permet de produire des données discursives donnant accès aux représentations émiques. (De Sardan, 1995). Ces entretiens se sont concentrés sur les éléments biographiques et les expériences personnelles des interlocuteur.rice.s afin de mettre en lumière la manière dont les liens, rapports et pratiques qu'ils.elles peuvent avoir avec leur pays d'origine façonnent la construction identitaire. L'entretien de recherche est une interaction. Son déroulement dépend des stratégies des deux acteur.rice.s de l'interaction, de leurs ressources cognitives et du contexte dans lequel s'insère l'entretien. Selon Briggs (1986), l'entretien est une rencontre interculturelle imposée par le.la chercheur.euse, où se confrontent des normes méta-communicationnelles différentes et parfois incompatibles. Il est donc important d'en tenir compte, tout en considérant les informations transmises à travers ces biais de centrales dans les analyses des entretiens. Une démarche uniquement par entretiens présente cependant quelques limites qu'il faut identifier. Une simple interaction à travers des entretiens ne permet

pas d'être immergé.e dans la réalité que l'on se donne d'étudier. De ce fait, l'analyse se base sur les propos des interlocuteur.rice.s. Or, dans une logique de désirabilité sociale, les discours peuvent être dans une moindre mesure contrôlés par les sujets d'enquête afin de paraître sous leur meilleur jour ou de répondre en fonction de ce qui est pensé comme attendu du.de la chercheur.euse. De plus, cela ne permet pas d'avoir accès aux pratiques effectives des individus mais aux représentations qu'ils en ont. Il peut de ce fait y avoir un écart entre ce que les acteur.rice.s disent faire et leurs pratiques effectives. C'est pourquoi il est difficile d'avoir accès aux mondes et pensées « réels » en situation d'entretien mais seulement une approximation. Le déroulement des entretiens a été structuré par plusieurs thématiques générales et sous-thèmes, tout en veillant à ce que mes interlocuteur.rice.s se sentent libres de parler ce que bon leur semble. Ces entretiens ont été enregistrés puis retranscrits. Un journal de bord a également été utilisé afin de conserver mes observations et réflexions tout au long de l'enquête de terrain. L'enquête de terrain a pris fin selon le principe de saturation (Glaser & Strauss, 1967). C'est-à-dire lorsque le nombre de nouvelles informations diminue.

PROFIL DES INTERLOCUTEUR.RICE.S

Les personnes que j'ai rencontrées ont entre 21 et 30 ans et sont issues de familles d'horizons socio-économiques variés. Elles sont originaires du Bénin, du Nigéria, du Cameroun, de la République démocratique du Congo (RDC), de l'Angola et du Burundi. J'ai choisi de ne pas limiter ma recherche à un seul pays d'origine ou à une région. Il ne s'agit pas de considérer les Africain.e.s comme un groupe homogène et partageant une « culture » commune, comme pouvant être souvent perçu.e.s dans l'imaginaire collectif. La catégorie « Afrique subsaharienne » n'est d'ailleurs pas une variable pertinente en soi au vu de sa diversité, sauf sous l'angle des identifications ethniques et racisées que les interlocuteur.rice.s mobilisent et revendiquent dans leur discours. De plus, la catégorie de la « culture » ne sera pas utilisée comme variable explicative de représentations et de comportements. Il s'agira de prendre en compte les formes d'appartenance, qui sont le résultat de constructions et reconstructions systématiques (Pingeaud, 2011). C'est d'ailleurs dans ses redéfinitions constantes et pragmatiques des groupes que se lit l'ethnicité contemporaine (Streiff-Fénart & Poutignat, 1995).

Les sujets d'enquête ont des trajectoires variées. Certains sont nés ici, d'autres sont arrivés en étant enfants et quelques-uns sont passés par le processus de l'asile. Les parcours migratoires des parents des individus nés en Suisse sont également diversifiés. Ils habitent tous à Lausanne ou dans sa périphérie. Cette variété de profils permet d'avoir une vue d'ensemble des enfants de migrant.e.s d'Afrique subsaharienne de la région lausannoise.

Prénom⁵	Age	Pays d'origine	Pays de naissance	Profession/ Activité
Veronica	29	Cameroun	Cameroun	Etudiante
Tabitha	21	Bénin/Nigéria/Espagne ⁶	Suisse	Etudiante
Laetitia	25	Bénin/Nigéria ⁷	Suisse	Employée de commerce
Mariam ⁸	23	Bénin/Nigéria	Suisse	Stagiaire
Martina	25	RDC	RDC	Employée de commerce
Radya	28	RDC	Suisse	Stagiaire
Ralph ⁹	23	RDC	Suisse	En attente de commencer ses études
Félicia	24	RDC/ Angola	Suisse	Etudiante
Gaëlle ¹⁰	22	RDC/ Angola	Suisse	Etudiante
Sam	26	Burundi	Burundi	Etudiant
William	30	Angola	Angola	Employé de commerce
Stéphanie	28	RDC	Suisse	Réceptionniste et coach vocal

⁵ Les prénoms ont été changés

⁶ Sa mère est Espagnole et son père est né au Nigéria d'un père Béninois et d'une mère Nigériane. Ils ont ensuite déménagé au Bénin. Tabitha n'a aucun lien avec le Nigéria et va en vacances seulement au Bénin. C'est pourquoi nous avons discuté uniquement des liens qu'elle peut entretenir avec le Bénin.

⁷ Le père de Laetitia est également originaire du Nigéria mais a grandi au Bénin. La famille a gardé que très peu de ces origines nigériennes. C'est pourquoi les discussions se sont orientées autour du Bénin.

⁸ Mariam est la petite sœur de Laetitia

⁹ Ralph est le petit frère de Radya

¹⁰ Gaëlle est la petite sœur de Félicia

Les jeunes que j'ai rencontrés ont entre la vingtaine et la trentaine. Cette tranche d'âge est décisive dans la construction de soi, en quittant l'adolescence pour devenir adulte. C'est l'âge où l'on prend progressivement son autonomie par rapport à ses parents et que l'on fabrique son propre monde. C'est la période des premières expériences dans le monde professionnel et des responsabilités qui en découlent. Pour les personnes se rapprochant de la trentaine, cela peut également être le moment de faire des choix de vie amoureuse et familiale. Cette tranche d'âge permet ainsi de voir ces différentes étapes. Il est d'autant plus intéressant d'appréhender ce positionnement dans la vie adulte dans un contexte de référents culturels et identitaires multiples. Même si les origines des personnes que j'ai rencontrées sont variées, il y a davantage de personnes venant du Congo. Cela s'explique par le fait de l'importante présence d'une communauté congolaise à Lausanne. La méthode boule de neige utilisée fait aussi que les premiers Congolais que j'ai rencontrés m'ont présenté à leur tour des Congolais. Il y a également davantage de femmes que d'hommes. Cette limite s'explique également par la méthode utilisée. En ayant rencontré plus de femmes, celles-ci m'ont à leur tour orienté au sein de leur propre réseau, composé en plus grande partie femmes. Bien qu'ayant essayé de rééquilibrer cette tendance, je me suis retrouvée confrontée à la difficulté itinérante au travail de recherche avec des refus ou des non-réponses. La finesse de mes résultats peuvent être alors biaisée en invisibilisant certaines logiques genrées.

Le fait d'avoir rencontré des frères et sœurs n'a pas été prévu en construisant mon terrain. Cela s'est présenté au hasard de mes rencontres qui m'ont ensuite orientées vers leur frère ou sœur. Cela a permis d'avoir des expériences et trajectoires ancrées dans une histoire familiale pour mettre en lumière l'importance du foyer familial dans la structuration des identités. Il est également intéressant de voir si plusieurs aspects événements sont vécus de la même manière. Dans cet optique, il aurait été également pertinent d'interroger certains parents de jeunes que j'ai rencontrés. Ceci afin d'affiner dimension intergénérationnelle de mon analyse. Dans le cadre de la démarche choisie dans ce travail de mémoire et selon le temps à ma disposition pour le mener, j'ai préféré focaliser mon attention sur la génération des enfants. Cependant, dans le cadre d'une recherche plus conséquente cet aspect mériterait de s'y intéresser de manière plus approfondie. Une autre faiblesse des profils rassemblés pour cette étude tient au faible nombre de personnes nées à l'étranger. En effet, les personnes répondant à ce critère sont en petit nombre. Cela aurait été utile dans le but d'affiner les résultats et peut-être observer une différence entre les personnes nées en Suisse et à l'étranger.

Il est essentiel d'avoir une posture réflexive par rapport à sa position en tant que chercheur.euse et les conditions de construction d'un savoir scientifique. Cette étape fait partie intégrante de la posture de la recherche en exigeant un travail constant sur ses positionnements et angles d'attaques en tant que chercheur (Bourdieu, 2003). Dans cette partie, il s'agira de revenir sur le rapport que j'ai avec mon objet d'étude et les effets que cela induit sur la situation d'enquête ainsi que sur ma relation avec les interlocuteur.rice.s.

Le choix d'un objet d'étude n'est jamais anodin. Il existe un lien étroit entre celui-ci et le.la chercheur.euse. Ce qui fait de lui.elle un être social, son vécu, son milieu social et les différents éléments constitutifs de son rapport au monde, ont une influence sur le choix de l'objet d'étude (Paugam, 2012). Pour concilier l'objectivité qu'induit la recherche avec cette part de subjectivité, il faut « considérer la recherche comme une expérience humaine qui se constitue en tant que recherche par le processus réflexif » (Bertucci, 2007, p.114). Prendre conscience que le choix d'un sujet n'est pas le résultat d'un cheminement neutre est un premier pas vers une pratique réflexive. En tant que fille d'immigré africain, je fais pleinement partie de mon objet d'étude. Mon père est venu en Suisse du Bénin en 1978 en tant que boursier de la Confédération suisse. Il a ensuite rencontré ma mère, une Suissesse, et ils se sont mariés en 1985. Mon intérêt pour ce sujet n'est donc pas simplement d'ordre scientifique. Mon histoire ainsi que les diverses interrogations que j'ai pu avoir quant à ma place en Suisse et au Bénin en tant que métisse sont à l'origine de ce questionnement. Ainsi cette recherche reflète également une partie de mon histoire et illustre le fait que « les sociologues projettent presque inévitablement une partie d'eux-mêmes dans les recherches qu'ils mènent » (Paugam, 2012, p.8).

Au début de mon enquête de terrain, cette position me paraissait délicate. En effet, je craignais de ne pas prendre assez de recul par rapport à mes propres expériences et d'être « aveuglée » par celles-ci en entendant ce que mes interlocuteur.rice.s me racontaient. J'ai ensuite pris conscience qu'il fallait plutôt me servir de cela à mon avantage, tout en étant consciente des effets que cela peut produire. En tant que chercheuse, il est de toute manière impossible de s'extraire de ses caractéristiques sociales, son vécu et de ses émotions. En définitive, cette position m'a permis d'avoir accès à des personnes et des informations. Il a en effet été plus facile de trouver des personnes correspondant au profil recherché dans mon réseau de connaissances. Dans la préparation des entretiens et pendant ceux-ci, mes

expériences de descendante de migrant m'ont servis à percevoir certains aspects qu'une personne « extérieure » n'aurait peut-être pas vu. Il a également été intéressant de me confronter à des vécus et perceptions différents que les miens. Cela m'a aussi permis aussi d'objectiver ce « sentiment de partage » que je peux éprouver avec d'autres Africains nés en Suisse. En fin de compte, chacun a sa propre expérience et sa manière de lui donner du sens.

Il est important de relativiser la prétendue neutralité du chercheur dans la situation d'entretien. Beaud (1996) explique que celui-ci est souvent amené à donner son point de vue pendant les entretiens. Il recommande de répondre à ces demandes afin de poursuivre l'entretien et de ne pas altérer sa dynamique. Lors de mes propres entretiens, j'ai souvent été sollicitée quant à mon parcours en tant que métisse. Cela ne m'a jamais dérangé de faire part de mon expérience, étant donné que les personnes que j'ai interrogées se sont confiées à moi. Dans un souci de réciprocité, il me semblait normal de partager quelque chose à mon tour. Il était important pour moi d'instaurer une relation de confiance sous la forme d'un échange et non d'un interrogatoire. Ce climat a d'ailleurs été facilité par le peu de différence d'âge entre eux et moi. Ces différentes conditions m'ont permis d'obtenir des matériaux de terrain relativement riches lors des entretiens.

Cependant, ma position en tant que chercheuse faisant partie de son objet d'étude a requis quelques prudences de ma part. Pour commencer, il est important de ne pas se baser que sur ma propre expérience. Ceci afin de ne pas faire de déductions qui m'empêcheraient de voir des phénomènes que je n'aurais pas expérimenté moi-même et qui compromettrait la démarche scientifique de cette recherche. Du fait que je partage des expériences pensées comme communes avec les personnes que j'ai rencontrés, j'ai souvent dû être attentive afin qu'elles soient explicites dans leurs propos et éviter le « tu vois ce que je veux dire ». Comme je le mentionnais précédemment, cette position ne m'a pas semblé évidente au début. D'autant plus que j'ai commencé à développer des liens d'amitiés avec certaines femmes que j'ai interrogées et que j'en croise régulièrement d'autres dans le cadre festif des nuits lausannoises.

Je craignais que cette double casquette discrédite ma légitimité scientifique. Cette crainte s'est atténuée à mesure de l'avancement de la recherche et de la confiance en moi que j'ai acquis dans cette nouvelle expérience qu'est la conduite d'un travail de mémoire. J'ai également reçu un accueil positif et un grand intérêt pour ma recherche de la part des personnes que j'ai rencontrées. Il m'est aussi important de souligner l'apport personnel de ce

travail. En plus de l'intérêt scientifique à lequel cette recherche répond, cela me fait également réfléchir à mon propre parcours et au rapport que j'entretiens avec mes pays d'origine.

ANNONCE DU PLAN

La suite de ce travail est divisée en trois parties, à travers lesquelles le processus de construction identitaire entre plusieurs espaces transnationaux est mis en lumière. Il s'agira de montrer comment sont transmis différents éléments du pays d'origine, comment elle est entretenue et fait l'objet de réappropriations et son articulation avec le contexte local.

La première partie est consacrée au processus de transmission entre les parents et leurs enfants. Il s'agira de s'intéresser à comment les cultures d'origines ont été transmises par les parents au sein du foyer familial. Cette première entrée en matière permettra d'appréhender les premiers éléments constitutifs de la personnalité et de l'identité sociale avec un regard sur l'éducation et les valeurs que les sujets d'enquête estiment avoir reçu et comment cette transmission est négociée à l'intérieur du noyau familial, ainsi que l'attachement au patrimoine langagier.

La deuxième partie traitera de l'existence de liens avec le pays d'origine et comment ceux-ci sont maintenus. L'accent sera mis sur certaines pratiques des interlocuteur.rice.s en s'arrêtant sur les séjours dans le pays d'origine comme signe d'attachement, les représentations du mariage coutumier et de la dot et leur influence sur le choix des conjoint.e.s et des pratiques matrimoniales. Ce chapitre finira avec la fréquentation par certains sujets d'enquête d'églises de migrant.e.s, en montrant en quoi elles fonctionnent comme des instances de socialisation pour les enfants de migrant.e.s africain.e.s qui les fréquentent. Ces deux premières parties se focaliseront donc sur le développement et le maintien de liens avec le pays d'origine.

La troisième partie, quant à elle, se concentrera sur les identités doubles comprises dans le contexte local suisse, c'est-à-dire l'univers dans lequel les enfants de migrant.e.s ont grandi. Je me pencherai sur l'attachement des interlocuteur.rice.s à la société, partagé entre un sentiment d'appartenance et d'altérité. En montrant l'imbrication de différents registres et niveaux d'identification participant aux constructions identitaires, je me pencherai sur leur

choix identitaire, la revendication d'une identité ethnique et des stratégies identitaires mobilisées afin de faire face à une assignation sociale en tant qu'étranger.ère.s

CHAPITRE 1 : LES TRANSMISSIONS INTERGENERATIONNELLES

Le noyau familial est la première instance de socialisation permettant à l'enfant de construire sa personnalité et son identité sociale. Toman (1993, p.5) affirme que « a person's family represents the most influential context of his life, and it exerts its influence more regularly, more exclusively, and earlier in a person's life than do any other life contexts ». A travers ses parents, l'enfant intègre les codes sociaux élémentaires pour vivre en société. Ce rôle prend davantage d'importance dans des situations de migrations, où les parents, nés ailleurs, sont le premier lien des enfants avec leur pays d'origine (La Ferrara, 2008). Dans ce chapitre, il s'agira de s'intéresser au processus de transmission intergénérationnelle dans une perspective dynamique, telle que proposé par Vatz Laaroussi (2007). Dans un contexte migratoire, elle considère ce processus comme « l'ensemble des dynamiques qui articulent, à l'intérieur d'un même individu mais aussi au sein d'une famille, les changements, transferts, métissages, ajustements et négociations entre des valeurs, des pratiques et des représentations fortement contextualisées, mouvantes et flexibles » (p.4). Elle ajoute que ce processus de transmission est « à la jonction des identités individuelles et collectives et des espace-temps du quotidien et de l'histoire » (*Ibid.*). Dans cette perspective, le foyer familial, en tant que premier lieu de contact avec le pays d'origine, est central dans ce processus de transmission et est l'objet de ce premier chapitre. Plusieurs auteur.e.s s'intéressant à la transmission au sein des familles africaines en Europe (Batumiké, 2006 ; Pradelles de Latour, 2001) présentent les enfants de migrant.e.s africain.e.s comme non familiers à la culture d'origine de leurs parents et s'identifiant uniquement à leur pays d'accueil. Suite aux différents entretiens que j'ai menés, j'exposerai dans ce chapitre et tout au long de cette étude que je n'arrive pas aux mêmes conclusions. Même si on peut observer le développement de logiques identitaires qui ne font pas forcément sens dans le pays d'origine de leurs parents, je propose ici de considérer cela comme une reconfiguration en situation de migration, faisant intervenir des processus de transformation et de négociation, et non comme une perte. Cette première entrée en matière permettra ainsi de voir comment s'opère les transmissions intergénérationnelles dans certaines familles africaines de Lausanne, en s'intéressant à ce que les jeunes adultes que j'ai interrogés estiment avoir reçu de leurs parents les liens à leurs pays d'origine. Les transmissions peuvent revêtir de multiples aspects. Ceux-ci seront mis en avant à travers certains éléments culturels transmis telles que les valeurs éducatives et la langue. Je m'intéresserai par la suite à voir comment ces liens intergénérationnels sont reçus et négociés par les personnes rencontrées.

Ceci afin de comprendre comment ces différents éléments sont constitutifs de leurs rapports actuels à l’Afrique et comment sont entretenus les différents univers qui composent leurs vies et leurs identités. Je commencerai ce chapitre en présentant les diverses trajectoires sociales et parcours migratoires familiaux des sujets d’enquêtes, afin d’insérer leurs discours et pratiques dans un contexte socio-économique. Je m’intéresserai ensuite au processus de transmission intergénérationnelle sous l’angle des valeurs et de la langue transmises.

1.1 TRAJECTOIRES SOCIALES ET PARCOURS MIGRATOIRES DES INTERLOCUTEUR.RICE.S

1.1.2 NE.E.S DANS LE PAYS D’ORIGINE

Née au Cameroun, **Veronica**¹¹ a 29 ans et est arrivée en Suisse à l’âge de 10 ans. Sa maman est venue d’abord seule en Suisse. Veronica est restée deux ans à Yaoundé avant de la rejoindre dans un village vaudois où sa maman s’est installée avec son nouveau mari. **Martina** a 25 ans et est originaire de la République démocratique du Congo (RDC). Elle est née à Kinshasa et est arrivée en Suisse à l’âge de 7 ans avec ses parents. Elle a grandi principalement avec sa grand-maman car ses parents faisaient des allers retours entre Lausanne et Kinshasa. **Sam** a 26 ans et est né au Burundi. Il a quitté son pays d’origine avec sa famille à l’âge de 6 ans pour fuir la guerre civile¹² et sont ainsi arrivés en Suisse dans le cadre de l’asile. **William** a 30 ans et est arrivé en Suisse en 1996, alors âgé de 10 ans, pour fuir la guerre civile en Angola¹³. Ses parents étant décédés lors de ce conflit, William est venu seul en Suisse afin de rejoindre son frère de 10 ans son aîné. Tout comme Sam, il est passé par le processus de l’asile.

¹¹ Les prénoms ont été changés

¹² La guerre civile burundaise est un conflit ethnique entre Hutus et Tutsis qui a éclaté en 1993 à la suite d’un coup d’Etat. Il a pris fin en 2005 avec la signature d’un accord de paix.

¹³ La guerre civile a frappé l’Angola de 1975 à 2002. Elle a opposé les deux principaux mouvements de libération pour l’indépendance du pays. Ce conflit s’est inscrit dans le cadre de la Guerre Froide, chacun de ces deux mouvements prônant une idéologie marxiste-léniniste et anti-communiste.

1.1.3 NE.E.S EN SUISSE

Laetitia a 25 ans et est née en Suisse. Sa maman est arrivée du Bénin avec ses parents à l'âge de 3 ans et a grandi en Suisse. Son papa, d'origine nigériane a grandi jusqu'à ces 18 ans au Bénin, avant de venir en Suisse poursuivre ses études. Lors de l'entretien que j'ai réalisé avec Laetitia, sa petite sœur de 23 ans, **Mariam** nous a rejoint. Laetitia et Mariam vivent toutes les deux avec leur père. **Radya** a 28 ans et est née à Lausanne. Ses parents sont originaires de la RDC. Son papa est arrivé le premier en Suisse dans les années 80, après être allé d'abord en France. Son épouse l'a ensuite rejoint depuis la RDC. Elle vit avec ses parents et son frère et sa sœur dans la banlieue lausannoise. **Ralph** est le petit frère de Radya, qui me l'a présenté. Il a 23 ans et est aussi né à Lausanne. **Félicia** a 24 ans et vit à Lausanne avec ses parents et ses 4 petits frères et sœurs. Son père est originaire de l'Angola et sa maman de la RDC. Ils ont quitté leurs pays respectifs à cause des divers conflits et troubles politiques qui ont secoué cette région. Son père est arrivé en 84-85 et sa maman en 1989. J'ai également rencontré sa petite sœur, **Gaëlle** de 22 ans. Les parents de **Stéphanie** sont arrivés de la RDC il y a plus de 30 ans. Ils ont 4 enfants qui sont tous nés à Lausanne. Stéphanie a 28 ans et est la cadette. Elle vit avec ses parents et ses petits frères et sœurs. **Tabitha** a 21 ans et vit à Lausanne avec ses parents. Elle est née en Suisse d'un père Nigérian-Béninois et d'une mère espagnole.

Il y a plusieurs éléments que nous pouvons retenir de ces différents profils. Les parents travaillent en majorité dans les professions élémentaires¹⁴, ensuite dans les professions intellectuelles et scientifiques. Un peu plus de la moitié des jeunes n'est pas active¹⁵. Parmi les actif.ve.s, la majorité travaille en tant qu'employés administratifs et un individu dans une profession intermédiaire. Le niveau de formation et l'insertion sur le marché du travail peuvent servir d'indicateur d'un processus d'intégration sur plusieurs générations. Nous pouvons ainsi observer une certaine mobilité sociale des enfants de migrants par rapport à leurs parents, comme plusieurs études l'attestent (Fibbi & Wanner, 2002).

Ces jeunes ont entre 21 et 30 ans. C'est une tranche d'âge décisive dans la construction de soi. L'auteur pionnier de l'identité et sa formation est le psychologue Erik

¹⁴ Types de secteurs d'activités selon la classification utilisée par l'OFS et basée sur la profession actuelle ou la dernière pour les personnes retraitées

¹⁵ Etudiants sans prise en compte d'un emploi accessoire à côté de leurs études

Erikson. Il a développé une théorie psychosociale identifiant les différentes étapes de la formation de l'identité tout au long de la vie des individus. L'adolescence est une période-clé de crise pour la formation des identités (Erikson, 1950). Il reconnaît par contre que cette phase peut prendre place après l'adolescence, en fonction du contexte culturel et historique (Erikson, 1958). Dans les années 50, période à laquelle il a écrit sa théorie, cette situation était considérée comme en-dehors du cadre normatif. En sociologie, la jeunesse est définie par une période de formation et d'apprentissage accompagnée par une phase de construction identitaire. Par la suite, l'âge adulte renvoie à un aboutissement statutaire avec la fin des études, l'entrée dans le monde du travail, le départ du domicile familial, la mise en couple et la naissance des premiers enfants (Cicchelli, 2001). Cependant, plusieurs études ont montré une extension de la période dite de la jeunesse au XXIème siècle (Bidart, 2005). L'application de la théorie eriksonienne après la période de l'adolescence est donc devenue la norme dans les sociétés occidentales contemporaines (Coté, 2006). Les événements constitutifs de la transition vers l'âge adulte se produisent davantage dans le milieu de la vingtaine. C'est à ce moment que l'on gagne peu à peu son autonomie par rapport aux parents et que le rapport propre au monde s'affirme. En effet, l'enfance est la période d'incorporation des modèles normatifs à travers l'instance de la famille. L'adolescence et la post adolescence constituent des moments de transition avant l'âge adulte. La catégorie « jeune adulte » se construit en tant qu'adulte, tout en appartenant à leurs familles d'origines et est à mi-chemin entre l'autonomie et l'hétéronomie (Cicchelli, 2001). Il est donc nécessaire de prendre en compte la période de 18 à 30 ans dans la formation des identités, en particulier pour les personnes qui ont choisi la voie des études supérieures ou qui sont affecté par des conséquences économiques qui retardent l'entrée dans la vie adulte (Coté, 2006). Certain.e.s jeunes que j'ai rencontré.e.s sortent de l'adolescence, tandis que d'autres approchent la trentaine. Certain.e.s sont étudiant.e.s, d'autres salarié.e.s. Ces différents profils permettent ainsi d'appréhender les différentes étapes de la construction de soi en tant qu'adulte dans un contexte transnational. A part Veronica et William, tous.tes vivent avec au moins un de leurs parents. Certain.e.s ont évoqués le fait d'être étudiant.e ou de ne pas avoir une situation financière suffisamment stable pour pouvoir prendre leur indépendance. Certaines femmes m'ont également confié qu'une femme célibataire vivant seule est mal perçue dans leurs cultures. Il est également intéressant de noter que les personnes nées en Suisse connaissent peu les raisons et conditions de migrations de leurs parents. En effet, peu ont su me raconter de manière précise comment et pourquoi leurs parents ont migré en Suisse. Par exemple, peu d'entre eux.elles ont donné l'année d'arrivée et se sont plutôt référ.e.s à une décennie. Pour les motifs d'émigration dans

des cas de conflits, notamment en RDC et en Angola, il est difficile de déterminer si les parents sont venus dans le cadre de l'asile ou non. De même, lorsque que les enfants ont expliqué le départ de leurs parents pour des raisons économiques, peu d'éléments permettent de déterminer dans quelles mesures ces difficultés économiques sont des conséquences directes des diverses instabilités et conflits politiques. Le fait d'avoir des personnes nées en Suisse et d'autres non est également intéressant. Cela permettra de comparer les différents types d'attachement et d'appartenance aux pays d'origines en fonction du lieu d'origine.

1.2 LA TRANSMISSION DES VALEURS DANS LES FAMILLES MIGRANTES

Dans les années 80 et 90, les familles immigrées sont perçues dans les recherches en sciences sociales comme porteuses de problèmes sociaux et psychologiques. Depuis le XXIème siècle, la manière de les concevoir a évolué. Les familles migrantes sont étudiées avec des approches se focalisant sur leurs stratégies, dynamiques et compétences, avec une attention particulière sur les recompositions et transformations dans la migration (Bolzmann & Laaroussi, 2010). En effet, il est intéressant de voir comment une situation de migration peut modifier la structure familiale et le rôle de celle-ci dans la transmission culturelle. Avec le développement de la perspective transnationale, l'intérêt s'est porté sur la mobilité comme productrice de champs sociaux dans lesquels des stratégies familiales se développent et redéfinissent les normes de la parenté et les relations familiales (Streiff-Fénart, 2014; Trémon, 2011). Dans ce sens, la famille transnationale désigne une famille dispersée géographiquement et maintenant des liens et contacts affectifs. Cela donne lieu à une nouvelle géographie de l'unité familiale (Baby-Collin & Razy, 2011). La majorité des personnes que j'ai rencontrées vivent en Suisse avec tous les membres de leurs familles (dans le sens nucléaire du terme). Seuls Martina et Sam ont au moins un parent (père ou mère) vivant respectivement en RDC et au Burundi. Des allers-retours, tant de leur part que de leurs parents sont fréquemment faits afin d'entretenir les liens affectifs.

L'objet ici de la transmission sont les valeurs et comment celles-ci se transforment et sont mobilisées au cours de l'expérience migratoire. Plusieurs études ont abordé ce thème sous l'angle des valeurs exprimées comme des affirmations identitaires (Oriol 1984 ; Tribalat, 2001). Dans cette perspective, les valeurs ne doivent pas être considérées comme le résultat d'une transmission culturelle mais bien comme des revendications. Les valeurs exprimées par

les immigré.e.s et leurs enfants ne peuvent se comprendre sans prendre en compte ce qui est dû à la situation migratoire elle-même (Streiff-Fénart, 2006). Je propose alors dans cette section d'analyser les valeurs présentées par les sujets d'enquête comme étant construites en tant que spécificités africaines dans des logiques d'affirmation identitaire et pensées comme constitutives de la « culture d'origine ».

En parlant de l'éducation que les sujets d'enquête estiment avoir reçue, il est possible d'identifier des valeurs clés émergeant de leur discours. Meintel & Le Gall (1995) définissent ces valeurs comme permettant de « sous-tendre les normes (prescriptions, proscriptions, préférences, tabous, interdictions) et orientent les comportements des membres du groupe » (p. 387). Dans le discours des interlocuteur.rice.s, les valeurs-clefs qui ont émergé sont essentiellement tournées vers la notion de respect. Tel que présenté par les interlocuteur.rice.s, il s'agit de déférence envers les parents et les aînés en général où sont mêlés autorité et hiérarchie.

Sam : « Le rapport à l'adulte est quelque chose de particulier chez nous. On a été éduqué dans une culture où on ne répond pas aux adultes. On sait que les adultes ont tout le temps raison même s'ils ont tort [...] Tu ne peux pas appeler n'importe comment les adultes. Par exemple, au Burundi tu n'appelles pas les adultes par leur prénom. Une maman par exemple tu dois l'appeler « Maman X ». Tu vas dire Maman Daniella, parce que sa fille s'appelle Daniella par exemple. Ou on les appelle tantines. On ne dit pas leurs prénoms. C'est une marque de respect. »

Ces valeurs sont présentées par les interlocuteur.rice.s comme une composante importante de l'éducation qu'ils.elles ont reçue et les utilisent pour décrire leur « culture d'origine » et sont également étendues plus largement à une « culture africaine ». Cela peut se référer à une idéalisation de leur part, que je propose ici de concevoir comme des stratégies identitaires. Tabaoda-Leonetti (1998) les définit comme « le résultat de l'élaboration individuelle et collective des acteurs et expriment, dans leur mouvance, les ajustements opérés, au jour le jour, en fonction de la variation des situations et des enjeux qu'elles suscitent, c'est-à-dire des finalités exprimées par les acteur.ice.s, et des ressources de ceux-ci. » (p.49). Dans cette logique, la construction de ces valeurs comme des spécificités africaines doit se lire en regard du contexte migratoire dans lequel s'effectue ce processus. Ainsi, des logiques de démarcation de la société d'accueil sont perceptibles dans le discours des sujets d'enquête. Ces valeurs, ici servent de ressources symboliques utilisées afin de

marquer une opposition signification entre le « nous » et le « eux ». Cela se traduit par la valorisation d'une éducation inculquée par leur parents présentée comme africaine s'opposant avec une « éducation à la Suisse » stéréotypée, laissant la place à l'irrespect et à la désobéissance.

Laetitia : « Après moi je dis que ça c'est l'éducation à l'africaine parce que je vois plus souvent en Europe des enfants qui parlent mal à leurs parents qu'en Afrique. En Afrique t'oserais même pas, t'as peur de te prendre des coups (rires). Et cette éducation là c'est ma mère qui me l'a donnée. »

De ce fait, en comparaison à l'éducation qu'ils.elles disent avoir reçu, ils.elles jugent l'éducation suisse comme plus permissive.

Tabitha : « Mais eux (ses camarades d'école suisses) leurs parents quand on était en 7^{ème}, ils pouvaient déjà tout faire et moi je devais encore rentrer à 22 heures. Et c'est vrai que les suisses ils ont une éducation assez tranquille, moins stricte que ce que moi j'ai eu. »

Cette logique d'opposition peut se retrouver dans une moindre mesure dans la valorisation de certaines valeurs présentées comme du pays d'origine par les parents auprès de leurs enfants.

Dans un contexte migratoire fragilisant les familles migrantes, les parents peuvent miser sur une stratégie de pérennisation de certaines valeurs en les valorisant en opposition aux valeurs considérées comme celles de la société d'accueil.

Stéphanie : « Ils (ses parents) ont une manière pas toujours très adéquate d'inculquer certaines valeurs congolaises [...] Ils vont tailler les Blancs tous les jours « les Blancs sont radins, les Blancs sont sales » et ils vont te dire pour défendre une valeur qu'ils t'apprennent genre la propreté, ils vont t'expliquer (en prenant un accent congolais) « Tu n'est pas Blanche. Nous on fait pas comme ça alors va te laver ! » (rires)

La notion de respect et les valeurs qu'elle recouvre est revendiquée dans les groupes minoritaires car elle a le double avantage d'être une valeur universelle et signifie en même temps une différenciation culturelle (Streiff-Fénart, 2006). Dans ce sens, elle revêt un caractère particulier car son adhésion peut suggérer une forme d'intégration à la société d'accueil tout en valorisant son identité ethnique. En effet, selon Meintel & Le Gall (1995) ces valeurs sont investies d'une importance symbolique et identitaire car les jeunes issus de la

migration en font une distinction valorisante par rapport aux Suisses. Néanmoins, cette revendication identitaire n'est cependant pas à comprendre comme un rejet du groupe majoritaire mais comme l'affirmation d'une spécificité.

1.3 ATTACHEMENT AU PATRIMOINE LANGAGIER

Dans cette partie, il s'agira de traiter d'un élément fort transmis par les parents : la langue. Dans les familles migrantes, la question de la transmission de la langue d'origine aux enfants peut faire l'objet de tension entre le désir d'intégration et l'attachement au patrimoine culturel d'origine. Cette thématique a fait l'objet d'un nombre considérable de recherches portant sur les stratégies familiales et parentales dans lesquelles cette transmission s'opère. Les recherches sur les pratiques langagières des enfants de migrant.e.s ont énormément foisonné aux Etats-Unis, où cette génération est présente depuis plus longtemps et s'accroît considérablement, jusqu'à la troisième génération. Dans ce contexte, plusieurs études ont montré que le bilinguisme disparaît au bout de trois générations (Hao & Portes, 1998). Ainsi, le plurilinguisme ou le bilinguisme de la première génération de migration est considéré comme un état transitoire vers le monolinguisme des petits-enfants. Cette population est considérée comme totalement intégrée lorsqu'elle ne parle plus que la langue de sa société d'accueil. Cependant, des études ont permis de mettre en lumière une situation plus complexe que simplement transitoire (Leconte, 2001). La littérature scientifique suisse s'est également penchée sur cette thématique. De part son contexte multilingue, la Suisse est un terrain idéal pour observer les pratiques langagières (Pujol, 1991). Ce cadre valoriserait également le plurilinguisme et faciliterait sa pratique par les populations immigrées (Fibbi & Matthey, 2010 ; Fibbi, 2010). Cependant, Pujol, Fibbi et Matthey s'intéressent à la pratique de l'italien et de l'espagnol par les petits-enfants de migrant.e.s. Il est donc important de prendre en compte que ces langues font l'objet d'un certain prestige et de reconnaissance sociale en tant que langues internationales et proposées dans le cursus scolaire suisse (Fibbi & Matthey, 2010). Cela peut donc constituer une ressource professionnelle (Condon & Régnard, 2010). En revanche, pour les langues africaines concernées par cette étude, peu d'intérêt y est porté en Suisse.

Dans ce travail, la pratique des langues d'origine et les représentations des locuteur.ice.s sont considérées comme révélatrices d'un attachement aux cultures d'origines.

En effet, les langues ont des fonctions communicatives et identitaires et sont chargées d'émotions (Fibbi & Matthey, 2010). Cette dimension fait pleinement partie de la transmission intergénérationnelle car les familles sont le lieux privilégié de transmission des langues d'origine et des identités (Deprez, 2000 ; DeCapua & Wintergerst, 2009). Pour Fishman (1991), l'environnement familial et les habitudes langagières sont les éléments les plus pertinents dans le maintien de la langue à travers les origines. Dans cette partie, il s'agira de voir dans un premier temps la distribution de la connaissance des langues vernaculaires africaines parmi les sujets d'enquête. Ensuite, je m'intéresserai à comment les enfants de migrant.e.s africain.e.s font sens de leurs pratiques des langues de leurs parents et de leur monolinguisme, pour ceux qui ne connaissent que le français, ainsi que les représentations qu'ils en ont.

1.3.1 L'AFRIQUE PLURILINGUE

Les linguistes recensent plus de 2000 langues sur le continent africain. Celles-ci sont classées en 4 grandes familles¹⁶, chacune composées de plusieurs sous-groupes. Certaines langues ne sont parlées plus que par une centaine de personnes et sont inconnues en-dehors de leurs zones géographiques¹⁷. Etant donné l'histoire de l'Afrique subsaharienne, les langues vernaculaires et véhiculaires côtoient les langues héritées de la période coloniale. Ainsi, le français, l'anglais ou le portugais sont des langues officielles tandis que les langues vernaculaires ont le statut symbolique de langues nationales (Canut, 2002). Le plurilinguisme du continent africain est méconnu et n'est pas pris en compte dans les différentes statistiques françaises concernant les migrations. En effet, seules les langues officielles sont considérées comme langues parlées par les migrants africains (Leconte, 2008). De ce fait, les migrant.e.s africain.e.s de la première génération parlent plusieurs langues. La langue officielle et d'enseignement de leurs pays d'origine et une ou plusieurs langues vernaculaires. La particularité des migrant.e.s africain.e.s francophones est que le français fait partie de leur capital linguistique en tant que langue officielle et d'enseignement, même si toute la population ne le parle pas. Pour ces personnes, la migration ne fait que réorganiser un plurilinguisme antérieur. De plus, ils ont déjà eu à effectuer des réajustements dans le pays

¹⁶ Les langues khoisans, nigéro-congolaises, nilo-sahariennes et afro-asiatiques

¹⁷ <http://www.savoirs.essonne.fr>

d'origine où plusieurs langues se côtoient. En revanche, une fois arrivé.e.s en France, ils sont face à une langue officielle et nationale partagée par l'ensemble des citoyens (Rey & Van den Avenne, 1998). A l'exception des parents de William qui étaient lusophones, les parents des jeunes que j'ai interrogés sont tous francophones. Leurs maîtrises du français varient en fonction du niveau de formation mais leurs enfants ont grandi dans un environnement francophone et considèrent le français comme leur langue maternelle. Dans la littérature socio-anthropologique et sociolinguistique, plusieurs auteurs montrent comment, dans un processus de double médiation culturelle et linguistique, les parents apprennent leur langue aux enfants et comment ceux-ci les aident dans la compréhension de la langue de la société d'accueil (Portes & Schaufli, 1994). Ceci n'est pas le cas dans cette étude étant donné que les jeunes que j'ai rencontrés et leurs familles vivent dans une région francophone. En revanche, leurs parents reflètent bien la situation de l'Afrique plurilingue puisqu'ils parlent et/ou comprennent tous une ou plusieurs langues vernaculaires.

1.3.2 LES PRATIQUES LANGAGIERES DES INTERLOCUTEUR.RICE.S

Dans les différentes études socio-anthropologiques et sociolinguistiques sur la transmission de la langue aux enfants en situation de migration, plusieurs termes sont employés pour qualifier les langues, comme « langue ethnique » (Luo & Wiseman, 2000), « langue d'origine et héritée » et « langue locale du pays d'immigration » (Fibbi & Matthey, 2010). J'ai ici choisi d'employer le terme de langue héritée, comme le propose Matthey (2010), qui traduit le mieux le terme *heritage language* utilisé dans plusieurs recherches anglophones. Ainsi la langue d'origine des migrant.e.s de la première génération devient une langue héritée pour les générations suivantes. Ce terme convient davantage à ces individus qui ont pu être socialisés dans un environnement plus ou moins bilingue à la maison mais dans une société où la langue locale est dominante. La langue héritée est alors une « variété de langue apprise dans l'entourage familial, généralement dans la socialisation primaire et qui est différente de la langue locale » (Matthey, 2010: 238).

Parmi les parents des sujets d'enquête, il y a 6 langues africaines parlées.¹⁸ Etant donné la surreprésentation des individus d'origine congolaise, le lingala est la langue la plus

¹⁸ Le lingala, le kikongo, l'ewondo, le kirundi, le fon et le yoruba.

parlée, autant par les parents que par leurs enfants. Le lingala est une langue véhiculaire urbaine parlée en RDC et dans la République du Congo. Elle fait partie des langues nationales en RDC. Etant donné son statut de langue véhiculaire, le lingala n'est pas rattaché à une ethnie. De ce fait, le lingala n'est pas la langue ethnique d'origine des parents. C'est le cas de Radya, dont la langue d'origine de son père est le kikongo, mais elle ne le parle, ni ne le comprend. Le lingala est également utilisé dans les pays limitrophes, comme en Angola. D'ailleurs, William qui est d'origine angolaise parle le lingala en plus de sa langue, le kikongo. C'est également le cas du papa de Félicia qui est Angolais mais parle à ses enfants en lingala. Parmi les jeunes que j'ai rencontrés, 8 peuvent s'exprimer dans une langue africaine transmise par leurs parents et 4 n'ont pas reçu cet élément¹⁹. Laetitia, Mariam, Tabitha et Veronica n'ont pas su me dire pourquoi leurs parents ne leur ont pas appris la langue. Ils leur ont toujours parlé exclusivement qu'en français.

Parmi les individus à qui ont été transmis une langue africaine, on retrouve plusieurs niveaux de compréhension et de communication. La majorité estiment pouvoir bien comprendre et se faire comprendre, tout en admettant avoir des lacunes par rapport à leurs parents. D'autres, lorsque que leurs parents leurs parlent en lingala, leur répondent seulement en français. Ils comprennent donc la langue mais ne se sentent pas capable ou l'envie de la parler.

Le modèle de communication dans les familles des interlocuteur.rice.s et soit monolingue pour les personnes qui ne parlent que français ou une alternance et un mélange entre le français et la langue vernaculaire des parents. Radya me disait : « Chez moi on parle en français et en lingala. Ce qui fait que très souvent, c'est bizarre mais mon papa va me parler en lingala et ma maman en français ou l'inverse. Pourquoi c'est comme ça je ne sais pas, mais c'est comme ça depuis toute petite. » Ainsi, la majorité des interactions parents-enfants mélangent deux langues, tandis que les interactions entre frères et sœurs se font en français. Ces jeunes ont donc grandi dans un environnement bilingue²⁰, ce qui a participé à leurs connaissances des langues vernaculaires africaines. Pour Deprez (2000 : 66), cette optique montre que « la famille ne s'envisage pas uniquement comme le lieu de conservation et de transmission de la langue d'origine sur un modèle linéaire verticale (parents → enfants).

¹⁹ Cependant, Tabitha parle espagnol, la langue maternelle de sa maman.

²⁰ A comprendre ici comme la capacité de pouvoir s'exprimer en deux langues, sans prendre en compte le niveau de maîtrise.

C'est plutôt un lieu où circulent deux langues en synchronie dans un espace d'interlocution partagé ». J'ai également pu observer une différence d'utilisation et de compréhension du lingala entre les frères et sœurs que j'ai interrogés. Radya et Félicia ont déclaré pouvoir comprendre et s'exprimer en lingala, tandis que leurs frères et sœurs cadets, Ralph et Gaëlle ne répondent qu'en français lorsque leurs parents ou familles leur parlent en lingala.

Les enfants de migrant.e.s congolais.e.s que j'ai rencontrés ont également la possibilité de parler lingala en-dehors de leur famille, avec leurs ami.e.s d'origine congolaise. Gaëlle me disait que cela peut arriver que ses copines et elles parlent en lingala lorsqu'elles ne veulent pas se faire comprendre par les personnes autour d'elles, par exemple. Cela montre, à travers la langue, une insertion des enfants de migrant.e.s dans la communauté congolaise de Lausanne et une pratique langagière du lingala relativement répandue parmi les individus issus de la deuxième génération de migration. Ces pratiques permettent également de construire et renforcer une identité ethnique partagée entre pairs. William, d'origine angolaise a, quant à lui, appris le lingala en Suisse avec ses ami.e.s congolais.e.s. La langue fonctionnant déjà comme langue véhiculaire dans la région frontalière entre l'Angola et le Congo, a permis l'insertion dans la communauté congolaise numériquement supérieure de ressortissant.e.s angolais.e.s.

Deprez (*Ibid.*) considère les langues africaines comme fragilisées par la migration. Elle montre que les langues véhiculaires ne sont pas celles qui se transmettent le plus hors de leurs contextes d'apparition et d'usage. La connaissance et l'utilisation du français en famille fragilisent les langues ethniques en favorisant les pratiques monolingues en français au sein des familles. Dans ses recherches sur les familles africaines en France, Leconte (2008) montre que le lingala est peu transmis aux enfants mais se parle davantage par les migrants de la première génération. Les pratiques langagières que j'ai pu répertorier nuancent ces conclusions. Même si la pratique de la langue héritée est couplée avec le français, près de 65% des jeunes que j'ai rencontrés ont reçu cet élément culturel de leurs parents.

1.3.4 LANGUES ET CONSTRUCTION IDENTITAIRE

Au-delà de sa fonction communicative, la langue peut être considérée par les acteur.rice.s comme un élément essentiel de l'identité d'un groupe ethnique (Luo & Wiseman,

2000). Pour Hewstone & Ward, (1985, p.286), « an ethnic language is a necessary attribute for membership in an ethnic group, a salient cue for ethnic categorization and an ideal medium for facilitating intra-group cohesion ». Premièrement, la communication avec la famille élargie, en Suisse ou en Afrique, est un aspect essentiel des pratiques langagières. Il s'agit de marquer son appartenance au groupe des pairs en maintenant la pratique de la langue, permettant ainsi d'affirmer son attachement à la société d'origine, que ce soit avec des ami.e.s de la même origine ou des membres de la famille élargie.

Félicia : « Même pour parler avec mes tantes, elles me parlent pas forcément en français. Elles me disent « mais arrête avec ton français » (rires). Pourtant l'une vit à Lyon et l'autre en Belgique et elles ne me parlent pas en français. Juste 2-3- mots mais elles me parlent en lingala et moi des fois je réponds en français et elles n'aiment pas. Elles veulent que je parle la langue ».

La dimension identitaire se manifeste également chez les sujets d'enquête à qui la langue n'a pas été transmise. A travers sa recherche sur les diasporas chinoises en Polynésie française, Trémon (2010) montre que le fait que certain.e.s descendant.e.s de migrant.e.s chinois.e.s apprennent le mandarin peut être une réponse à ce qu'elle appelle un « complexe d'extériorité », désignant le décalage ressenti entre le fait d'être de descendance chinoise et de ne pas bien maîtriser la culture chinoise. Ce complexe va de pair avec une conception naturalisée de la culture, où un individu d'une telle origine doit connaître « sa culture » ou « sa langue » par le simple fait d'être descendant de cette origine. Cette idée est particulièrement perceptible chez les jeunes que j'ai rencontrés à qui la langue africaine de leurs parents n'a pas été transmise.

Laetitia : « Ca m'handicape quelque part parce que quand on va au Bénin, tu te retrouves face à des gens qui sont vexés, de un parce que tu viens d'Europe et de deux parce qu'ils savent que tu parles pas la langue. Alors ils font exprès de parler la langue devant toi et te disent « t'as qu'à te débrouiller et apprendre » [...] Je me rappelle j'étais dans un salon de coiffure à Cotonou avec ma soeur. On est allée se faire coiffer et pendant tout le long les gens étaient en train de parler en fon devant nous et ils savaient qu'on ne comprenait pas. Ils nous ont sorti une remarque du genre « vous avez pas honte, vous avez même pas appris votre langue! ». Et nous on était là « mais on aimerait bien ». Moi j'aimerais bien parler ma langue ».

Laetitia étant identifiée comme Béninoise, la langue de ses parents est de fait considérée comme sa langue et qu'elle doit parler. Cette assignation identitaire essentialisante est à son tour intériorisée par Laetitia qui considère la langue de ses parents comme la sienne. Elle regrette cette non-transmission et le vit alors comme une perte. Ce sentiment de dépossession de Laetitia peut être interprété comme un « complexe d'extériorité » et montre bien l'idée d'une naturalisation, voire d'une racialisation qui l'accompagne. En effet, elle pense qu'en étant d'ascendance béninoise, il devrait être naturel pour elle de parler « sa langue ». La non-transmission de cet élément est alors vécu comme une perte.

L'idée de retrouver cet élément perdu est visible chez Martina qui a décidé d'apprendre à parler le lingala. La transmission de la langue et le modèle de communication au sein de sa famille ne lui permettaient pas d'être locutrice à part entière, puisqu'elle comprenait le lingala mais ne le parlait pas. C'est après en avoir eu marre d'être le sujet de moqueries en se rendant à Kinshasa que Martina s'est décidé d'apprendre à parler lingala.

« On s'est tellement moquée de moi que j'ai dit aux autres que quand je reviendrai dans deux ans je parlerai lingala mieux qu'eux. J'ai commencé à fréquenter beaucoup de Congolais, et à cette époque j'avais un copain congolais qui parlait beaucoup lingala. Alors je lui demandais de me parler tout le temps. Et il me forçait à lui répondre en lingala. Et en changeant mes habitudes, en écoutant moins de dancehall mais plus de musiques congolaises (rires), en m'entourant de gens qui le parlent tout le temps, ça m'a permis de parler et même quand je fais des fautes maintenant j'ai plus peur de parler. Maintenant je parle même un peu le lingala de la rue donc je suis contente ! »

Comme l'a également souligné Trémon (2010), une des réponses possibles au « complexe d'extériorité » est l'apprentissage de la langue afin d'atteindre ce qui est pensé comme devant être possédé en étant d'ascendance africaine. En outre, cela peut aussi être interprété comme une forme d'ethnicité symbolique. Avec ce concept, Gans (1979) met en évidence que chez les générations issues de l'immigration, l'ethnicité s'exprime principalement autour des identités en utilisant différentes symboliques empruntées à la culture d'origine. L'ethnicité symbolique peut s'exprimer à travers plusieurs pratiques culturelles individuelles en démontrant un attachement et de la fierté envers la culture d'origine, sans pour autant incorporer ces pratiques dans la vie quotidienne. Le fait ici d'apprendre une langue peut s'apparenter à afficher et acquérir une appartenance culturelle et

ethnique en comblant le sentiment de ne pas maîtriser la culture et ainsi atteindre ce qu'elle devrait être en étant Congolaise.

Les langues africaines en situation de migration se pratiquent essentiellement au sein de la famille et de la communauté d'origine. Au contraire de l'italien ou de l'espagnol, elles sont peu valorisées sur le marché du travail. Elles ont donc davantage une fonction patrimoniale car considérée par les sujets d'enquête comme un héritage à entretenir et à perpétuer. En plus d'un outil de communication permettant le contact avec les pairs dans le pays d'origine et en Suisse, la pratique des langues héritées permet le maintien d'une identité ethnique. Il y a cependant un écart entre cette génération et celle de leurs parents au niveau du plurilinguisme. En effet, la plupart ne parlent qu'une seule langue africaine. Cela est dû au fait, que contrairement à leurs parents, ils n'ont pas grandi dans un territoire national où se côtoient plusieurs langues vernaculaires. Ils ont en revanche acquis d'autres langues à travers leurs parcours scolaires en Suisse.

1.4 LE FOYER FAMILIAL: ENTRE TRANSMISSION, NEGOCIATION ET MEDIATION

Avec les différents éléments mis en avant précédemment tels que les valeurs et le patrimoine langagier, la transmission culturelle des parents vers les enfants se fait principalement dans le foyer familial. C'est le premier lieu où les enfants de migrant.e.s sont en contacts avec leurs pays d'origine, à travers leurs parents. Le foyer familial revêt alors un fort lien symbolique avec le pays d'origine pour les descendant.e.s de migrant.e.s à la deuxième génération (Louie, 2006). Etant donné que les parents des jeunes que j'ai rencontrés ont des contacts plus réguliers et plus forts que leurs enfants avec leurs pays d'origines²¹, leur transnationalisme transparait dans l'éducation donnée et dans le fonctionnement de la vie de famille au quotidien. Ralph exprime ce lien à travers le foyer. « Mes parents, même s'ils sont intégrés, ils restent vraiment des Congolais. Donc ça fait qu'on a toujours ce lien quand on rentre à la maison. » La transmission de valeurs ou de modèles familiaux faisant sens dans le pays d'origine ne doit pas être considérée comme un héritage passivement reçu par les enfants

²¹ Les liens et pratiques transnationaux des parents des sujets d'enquête seront abordés dans le prochain chapitre

ou comme un rejet (Streiff-Fénart, 2014; Vatz Laaroussi, 2007). Plusieurs jeunes ont fait part de la difficulté qu'il peut y avoir entre ce que leurs parents exigent d'eux et les réalités dans lesquelles ils évoluent. Cela s'est particulièrement ressenti pour les femmes pour qui attentes semblent plus grandes contraignantes. Stéphanie a exprimé cette difficulté en me racontant comment sa maman lui fait comprendre qu'elle devrait commencer à penser à se marier.

« J'entendais très souvent (en imitant sa maman) « Moi à 12 ans je savais déjà faire la semoule. Moi à 20ans j'étais déjà fiancée. A tel âge j'avais déjà des enfants ». Et d'un autre côté il y a le discours « Moi je n'ai pas eu la chance de faire de grande étude comme vous, donc finissez vos études avant de vous marier ». Mais en même temps arrivé à un certain âge elle me dit « Tu n'es pas encore mariée alors que moi je l'étais déjà à ton âge ». Du coup c'est vrai que ce n'est pas évident car ils voient les bienfaits de ce que nous offre l'Europe au niveau de l'éducation mais il y a certains moments où ça ne va pas avec ce qu'ils ont vécu, leurs exigences et les choses que l'on doit accomplir à un certain âge. »

La manière dont ces jeunes essayent de trouver un juste milieu entre les attentes familiales et ce qu'ils.elles désirent est à analyser comme un processus de négociation avec des réaménagements et des compromis. Se développe alors des stratégies afin de concilier les valeurs et attentes de la famille avec l'environnement de la société d'accueil dans lequel ils ont grandi. Il se détache deux tendances stratégiques parmi ce que j'ai pu observer. D'une part, au lieu de « choisir » entre deux modes de fonctionnement, il s'agit plutôt d'opter pour un mélange des deux et « de prendre ce qu'il y a de bon en Suisse et dans le pays d'origine ».

Parmi les valeurs qu'ils.elles présentent comme transmises par leurs parents, certain.e.s sujets d'enquête préfèrent mettent en avant celles qu'ils.elles perçoivent comme universelles. Telles que les notions de respect, le travail ou l'importance de la famille, afin de pouvoir les mobiliser dans les deux contextes. De ce point de vue, cette adhésion aux systèmes de valeurs de leurs parents se produit dans un « espace de négociation qui les amène à circuler entre plusieurs systèmes normatifs » (Streiff-Fénart, 2014, p. 243).

Sam : « Moi j'essaye vraiment de prendre le meilleur du Burundi et le meilleur de la Suisse. Donc la dot ou des choses comme ça non. Le respect des aînés oui. La solidarité familiale ou communautaire oui c'est important. Pour moi c'est des choses un peu plus universelles. »

Du côté des parents, il n'est non plus pas aisé d'éduquer ses enfants dans un contexte différent de celui dans lequel on a grandi et qui peut valoriser d'autres systèmes de valeurs. Plusieurs études s'intéressant aux familles africaines en France donnent d'ailleurs la parole aux parents en montrant que ceux-ci regrettent de ne pas avoir pu éduquer leurs enfants « comme en Afrique » et considèrent cela comme une perte (Aouci & Gallou, 2010; Pradelles de Latour, 2001). Etant donné les différences socioculturelles et économiques entre la société d'origine et la société d'accueil, les parents en situation de migration ne peuvent pas transposer telles quelles les valeurs, normes et expériences qu'ils ont vécues pendant leur propre enfance, comme le dit Séphanie précédemment qui perçoit parfois un décalage entre ce que ses parents ont vécu au Congo et sa vie à elle en Suisse.

Nous avons vu que le respect et l'obéissance due aux aînés est une valeur qui est valorisée en situation de migration. En revanche, le fait que la famille élargie ne soit pas forcément présente rend difficile pour les parents d'équilibrer leur rôle entre autorité et dialogue. En effet, les grands-parents et les oncles et tantes ne sont pas nécessairement présents afin de légitimer et équilibrer l'autorité des parents (Aouci & Gallou, 2010). Dans cette logique, la transmission doit être considérée comme un processus de production d'un nouveau système de signes et de sens et non comme une reproduction totale de l'ancien système. Stéphanie explique comment elle a été confrontée à une adaptation de sa maman, notamment en ce qui concerne les relations amoureuses, illustrant le travail de médiation que les parents peuvent mettre en œuvre dans un mélange des comportements et des valeurs.

« Dans notre culture, cela ne se fait pas de sortir avec un garçon pendant l'adolescence. Il n'y a pas cette période « je sors avec des garçons ». Les parents s'attendent à ce que le jour où tu leur présentes quelqu'un, tout le monde va le considérer comme ton fiancé, donc ton futur mari. Du coup quand j'ai eu mes premiers copains, je savais que je ne devais pas en parler aux parents. Mais j'en ai quand même parlé à ma mère. Heureusement ma mère est une femme assez ouverte. Elle a compris comment ça se passait ici. Donc elle a vraiment fait preuve de souplesse par rapport à l'éducation qu'elle nous donnait. On vit dans un environnement différent donc on va de toute manière être impacté. Je pouvais quand même parler avec elle, mais avec mon père c'est sûr que ça ne passait pas. Ça c'était hors de question. Elle me disait que je ne pouvais pas faire venir mon copain à la maison parce qu'il sera présenté comme l'officiel et qu'on est trop jeune pour se marier. »

1.5 CONCLUSION

Ce premier chapitre donne l'occasion de comprendre comment s'opère la transmission intergénérationnelle au sein des familles en situation de migration.

Mon intérêt s'est d'abord porté sur la transmission des valeurs dans les familles migrantes et comment elles sont mobilisées au cours de l'expérience migratoire. Il est apparu que certaines valeurs ont émergé des propos des sujets d'enquête comme ayant été transmises par leurs parents et sont considérées comme constitutives de leur « culture d'origine » et sont associées spécifiquement à une « éducation à l'africaine ». Cela suit une logique de démarcation vis-à-vis de la société d'accueil dans un processus de revendication identitaire. Ces valeurs, en situation de migration, sont alors considérées comme transmises à travers une « éducation africaine » et sont ainsi valorisées par les sujets d'enquête.

Il a ensuite été question des langues africaines, définies comme « langues héritées » lorsqu'elles sont transmises aux enfants. Une grande partie des interlocuteurs parlent une langue héritée par leurs parents. Au sein du foyer, les modes de communication entre les enfants et les parents sont des alternances ou des mélanges entre le français et la langue héritée. En faisant l'objet d'une naturalisation, elle apparaît comme faisant « partie » d'un individu du simple fait de sa descendance. Sa non-transmission est alors vécue comme une dépossession. Une des réponses possibles entre cette naturalisation et le fait de ne pas la maîtriser est de l'apprendre. Elle est alors à considérer comme un signe d'ethnicité symbolique servant à acquérir et afficher une appartenance ethnique ou culturelle. La langue représente alors un moyen de prouver et confirmer son appartenance.

Le foyer familial est au centre de la transmission intergénérationnelle. À travers les parents, il s'agit du premier lieu où les enfants sont en contact avec leur pays d'origine. Il revêt alors un fort lien symbolique avec celui-ci. En situation migratoire, cette transmission ne doit pas être considérée comme acceptée telle quelle ou rejetée en bloc par les enfants. Elle fait l'objet de négociation et de médiation, tant par les enfants que par leurs parents. En étant simultanément socialisés aux normes, codes et institutions de la société d'accueil et du pays d'origine à travers les parents au sein du foyer familial, les enfants de migrants évoluent dans de multiples espaces sociaux et développent ainsi plusieurs systèmes et cadres de référence.

CHAPITRE 2 : SIGNIFICATIONS DU PAYS D'ORIGINE : ENTRE LIENS ET ATTACHEMENTS

Le premier chapitre a pu démontrer le rôle de la structure familiale dans la transmission de certains éléments culturels dans les familles migrantes et comment cela peut faire l'objet de négociation et médiation entre les enfants et leurs parents. Toute transmission intergénérationnelle fait l'objet de transformation, mais ce processus est davantage prégnant lorsque que les différentes générations n'ont pas grandi et évolué dans les mêmes contextes. Ainsi, après avoir vu comment cela s'opère, ce deuxième chapitre se focalisera sur les liens qu'ont les sujets d'enquête avec leurs pays d'origine à travers certaines de leurs pratiques, ce qui permet de saisir comment fonctionnent les espaces sociaux transnationaux. De manière générale dans la littérature scientifique les divers liens et connections des migrant.e.s avec leurs pays d'origine sont considérés comme s'affaiblissant dès la deuxième génération. L'étude *The Children of Immigrants Longitudinal Study (CILS)* conduite entre 1991 et 2006, se base sur des questions objectives et subjectives pour mesurer le processus d'adaptation des enfants de migrant.e.s aux Etats-Unis²². Pour Rumbaut (2002) cette étude montre que les enfants de migrant.e.s ne conservent que peu de liens forts et durables avec leurs pays d'origine. Cependant, plusieurs auteur.e.s montrent que même s'il y a peu de réelles connections, un double système de référence acquiert dès lors une forte dimension symbolique (Louie, 2006 ; Esperitu & Tran, 2002 ; Wolf, 2002). Face à ce constat, le but de ce deuxième chapitre est justement d'interroger les pratiques des enfants de migrant.e.s africain.e.s. Après avoir reçu une éducation teintée de référents culturels africains, comment cette transmission se manifeste-elle dans leurs pratiques ? Il s'agira ici de considérer leurs actions comme une mise en pratique et un maintien d'attaches symboliques avec le pays d'origine.

Avant de voir en quoi certaines pratiques des sujets d'enquête peuvent être un signe de maintien des attaches envers le pays d'origine, je me pencherai en premier sur les pratiques des parents. En effet, afin de saisir la continuité des liens et connections entre la première et la deuxième génération de migrant.e.s et pour confirmer ou infirmer les conclusions tirées de la littérature scientifique, je me baserai sur ce que les sujets d'enquête disent des pratiques de leurs parents. Cela me permettra ensuite de définir le type de liens qu'ont les enfants de migrant.e.s africain.e.s à travers certaines de leurs pratiques. Je commencerai par les séjours

²² Source : Site internet Data Sharing for Demographic Research

dans le pays d'origine. Il s'agira de voir comme ce lieu investi comme celui de l'origine les renvoie à leur statut d'enfants de migrant.e.s tout en ayant une forte importance dans une revendication et construction identitaire. Je finirai ce chapitre en me penchant ensuite sur la thématique du choix des conjoint.e.s et du mariage coutumier en montrant comment les logiques des critères présentés comme importants dans le choix des conjoint.e.s influencent les représentations du mariage coutumier et de la dot des interlocuteur.rice.s.

2.1 MIGRANT.E.S AFRICAIN.E.S: LES PRATIQUES DES PARENTS

Dans la perspective transnationale, les pratiques des migrant.e.s de la première génération ont fait l'objet de nombreuses études (Fibbi & D'Amato, 2008 ; Bloch, 2008 ; Portes et *al.*, 2003). L'émergence de cette approche dans les années 90 a permis au champ des sciences sociales de considérer les migrant.e.s comme des *transmigrant.e.s* qui, de part différents types de liens et connections avec leurs pays d'origine, circulent à travers plusieurs espaces simultanément (Glick Schiller et *al.*, 1992). Ces activités peuvent être enclenchées à plusieurs niveaux. Guarnizo (1997) fait la distinction entre les activités transnationales initiées par les acteur.ice.s institutionnel.le.s et les activités des migrant.e.s. Il s'agira ici de s'y intéresser au niveau individuel. La littérature scientifique constate que, contrairement à leurs enfants, les migrant.e.s de la première génération comme conservent davantage de liens avec leurs pays d'origine et développent alors une série de différentes activités et pratiques transnationales (Rumbaut, 2002). Ainsi, les familles migrantes ont plusieurs aspects de leur vie orientés vers le pays d'origine, et d'autres dans leur société d'accueil. Levitt (2009) fait également remarquer que les individus sont plus nombreux à être engagés dans des pratiques occasionnelles à la suite d'élections, de ralentissements économiques ou d'événements de la vie, que dans des pratiques transnationales régulières.

Dans cette partie, il s'agira de s'intéresser aux liens que les parents des jeunes que j'ai rencontrés entretiennent avec leurs pays d'origine. Cette question soulève plusieurs intérêts. Premièrement, le rapport qu'ont les parents avec leurs pays d'origine a une influence sur l'attachement symbolique et concret des enfants. Cela permettra deuxièmement de voir comment le transnationalisme des parents peut conduire à une vie de famille avec des orientations et perspectives transnationales. En effet, cela peut se refléter dans la circulation des ressources et des pratiques de socialisation pouvant façonner les appartenances des

enfants de migrant.e.s. Les liens et pratiques transnationales peuvent prendre des formes variées. Depuis le point de vue des enfants, il a été possible d'identifier plusieurs dimensions permettant aux parents de maintenir des connections avec leurs pays d'origine. Il s'agira ici d'en rendre compte afin de voir, tout au long de cette recherche, comment le transnationalisme des parents influence et façonne le rapport aux pays d'origine des enfants de la deuxième génération de migration.

De manière générale, j'ai pu constater que les enfants estiment que leurs parents sont davantage impliqués qu'eux-mêmes envers le pays d'origine dans leur vie quotidienne. Comme dit précédemment, les activités et pratiques transnationales peuvent prendre plusieurs formes. Plusieurs auteurs (Vertovec, 1999 ; Guarnizo et *al.*, 1999) ont établi une typologie de ces activités prenant en compte plusieurs catégories afin de regroupant de larges domaines d'activités économiques, politiques et socio-culturelles. Ainsi, les activités présentées ci-dessous ne sont que celles que les interlocuteur.ice.s ont mentionné et non une liste exhaustive. Dans les activités économiques, l'envoi d'argent est considéré comme la principale activité transnationale des migrant.e.s (Bloch, 2008 ; Barou & Loch, 2012). En effet, les transferts de fonds des migrant.e.s vers leurs pays d'origine ont représenté 325 milliards de dollars en 2010 et 431,6 milliards en 2015²³. Ces montants sont en constante évolution et beaucoup de pays du Sud en sont économiquement dépendants. La somme de ces envois massifs atteignent presque celle des exportations, de l'aide au développement et du tourisme (Vertovec, 2001). En plus de l'aide apportée aux familles, les transferts de fonds ont un enjeu plus large de soutien aux économies locales. Selon les propos que j'ai recueillis, les parents des sujets d'enquête prennent part à ces transferts économiques. Ils déclarent en effet que leurs parents envoient régulièrement de l'argent afin de venir en aide à leurs familles en Afrique. Pour les migrant.e.s africain.e.s de la première génération, cela démontre le maintien d'un fort attachement aux pays d'origine (Barou, 2012). En revanche, peu de jeunes que j'ai interrogés en font de même. La grande majorité n'envoie jamais d'argent et seuls trois ont déclaré le faire uniquement lors d'occasions spéciales, comme les naissances ou en cas d'événements inattendus comme l'organisation de funérailles.

Les activités d'ordre politiques peuvent concerner autant l'implication dans des partis politiques que l'engagement de la diaspora en tant qu'opposition au gouvernement. Dans tous

²³ Banque Mondiale

les cas, les politiques du pays d'origine connectent les communautés transnationales (Vertovec, 1999). Les mobilisations et engagements politiques des diasporas sont également une dimension importante des pratiques transnationales identifiée par le domaine des sciences sociales dans l'étude des migrations. Cependant, aucun sujet d'enquête n'a mentionné d'engagement politique de la part de leurs parents, même s'ils notent un intérêt pour la situation politique de leurs pays.

La dernière catégorie, les activités socio-culturelles, regroupe les visites aux ami.e.s et à la famille, les différents contacts sociaux ou la contribution à des événements culturels en lien avec la patrie d'origine (Bloch, 2008). Les pères de Tabitha, Laetitia et Maryam partie d'une association de Béninois de Suisse qui organise des manifestations culturelles tant ici que là-bas. A noter également que le père de Ralph et Radya, en sa qualité de pasteur, est impliqué dans la communauté religieuse congolaise à Lausanne et effectue également souvent des séjours au Congo et dans toute l'Afrique subsaharienne dans le cadre de son travail. De manière générale, les enfants jugent leurs parents impliqués dans les différentes communautés d'origine par leurs réseaux sociaux et relations amicales. Etant donné la dimension sociale de cette catégorie, j'ai également pris en compte les séjours des parents dans le pays d'origine et les contacts avec la famille en tant qu'activités sociales maintenant un lien avec le pays d'origine. Ainsi, les parents voyagent plus fréquemment que les enfants dans leurs pays d'origine²⁴. En ce qui concerne la fréquence de ces séjours, deux tiers²⁵ des parents y vont une à plusieurs fois par année et le reste y sont allés pour la dernière fois entre un et cinq ans en arrière. Une part considérable, plus de la moitié, y accorde donc du temps. A noter que les parents voyageant au moins une fois par an sont issus de la classe moyenne supérieure. Etant donné les coûts d'un voyage vers l'Afrique subsaharienne, leurs ressources économiques leur permettent sans doute de voyager plus régulièrement. Dans tous les cas, il est important d'observer que tous les parents des jeunes que j'ai interrogés retournent fréquemment dans leurs pays d'origine, témoignant d'un fort attachement. Les parents sont également en contact régulier avec la famille élargie restée au pays. La majorité des jeunes estime qu'il s'agit exclusivement d'une pratique des parents. En effet, une petite minorité se dit en contact seulement lors d'occasions spéciales, telles les naissances ou les fêtes de fin d'année.

²⁴ Le thème des séjours dans le pays d'origine sera abordé de manière plus approfondie dans la suite du Chapitre 2.

²⁵ Est pris en compte dans ce pourcentage les parents de Martina. Bien que résident en RDC, ceux-ci se rendent plusieurs fois par an en Suisse, ce qui démontre une forte activité.

L'exception est Martina qui est en contact quotidien avec ses parents et ses petites sœurs vivant à Kinshasa. Ainsi une part importante de la vie de ces migrant.e.s africain.e.s de la première génération est tournée vers le pays d'origine. Malgré leur départ, les émigré.e.s gardent d'intenses relations avec leur pays d'origine. Cela déconstruit une vision linéaire du processus de migration en tant qu'établissement définitif dans la société d'accueil et de coupure avec la société d'origine.

L'identification au pays d'origine semble également plus forte que celle de leurs enfants, comme le dit Ralph à propos de ses parents qui, « même s'ils sont intégrés, restent vraiment des Congolais. » A travers ce que les enfants disent de leurs parents, il apparaît que ceux-ci ont gardé de forts liens avec leur pays d'origine. Cela fait partie intégrante de leur vie quotidienne. Face à ce constat, comment est-ce que cela se répercute sur le propre rapport des sujets d'enquête à leur pays et quels types de liens développent-ils ? La suite de ce chapitre y apporte un éclairage.

2.2 SEJOURS DANS LE PAYS D'ORIGINE DES ENFANTS DE MIGRANT.E.S AFRICAIN.E.S : ENTRE APPARTENANCE ET ALTERITE

Pour les enfants de migrant.e.s, les « vacances au pays » sont une étape importante dans la construction du rapport au lieu d'origine. Ces séjours sont le signe d'un attachement au pays d'origine et le symbole du maintien de relations concrètes avec celui-ci. De nombreuses études se focalisent sur l'importance de ces voyages dans la vie des enfants de migrant.e.s. Se rendre dans le pays d'origine de ses parents est ainsi une opportunité pour en apprendre d'avantage sur le pays et sa famille (Zeitlyn, 2012) et s'apparente à un « voyage dans le temps et dans l'histoire de son groupe d'appartenance » (De Gourcy, 2010, p.352). Etre confronté à la culture du pays, à ses différents modes de vie et interagir avec la famille et les locaux permet l'incorporation des normes et codes en vigueur. Cela permet également pour les enfants de migrant.e.s de se sentir appartenir à un groupe familial, culturel, ethnique et national. L'étape du séjours dans le pays d'origine est alors considérée comme essentiel dans le processus de socialisation et de formation des identités.

A travers la thématique des séjours, il est possible d'appréhender comment les enfants de migrant.e.s maintiennent et reproduisent leur connexion avec un espace lointain, construit en tant que « terre des ancêtres ou terre d'origine à partir d'un contexte de résidence

particulier » (Bidet & Wagner, 2012, p.115). De plus, cette expérience est tout autant significative dans la manière dont ils cadrent ces voyages comme un « retour » sur la terre de leurs ancêtres. Il s'agira alors de voir ce que suppose le fait de revenir sur des lieux jamais ou peu visités.

Afin de rendre compte du rôle des visites dans le pays d'origine dans la construction identitaire des enfants de migrant.e.s africain.e.s, je me suis intéressée aux conditions dans lesquelles s'effectuent ces voyages. C'est-à-dire à quelle fréquence ils/elles s'y rendent avec qui, le type d'activités sur place, le sens qu'ils/elles donnent à ces visites et leur ressenti face à la confrontation entre deux modes de vie différents. Dans cette partie, il s'agira dans un premier temps de rendre compte de la fréquence des séjours parmi les sujets d'enquête. L'importance symbolique du lieu d'origine pour les enfants de migrant.e.s sera appréhendée dans un deuxième temps. Pour finir, à travers le déroulement de ces voyages, il sera montré comment les identités sont négociées entre appartenance et altérité.

2.2.1 FREQUENCE DES SEJOURS

Parmi les 12 personnes que j'ai rencontrées, les trois quarts sont déjà allées au moins une fois en visite dans leurs pays d'origine²⁶. Une part considérable a ainsi eu l'occasion de partir à la découverte de la « terre de ses ancêtres ». Pour ces personnes, le premier voyage²⁷ s'est fait à des âges différents. La plupart sont allés pour la première fois en étant enfant²⁸ ou à l'âge adulte et deux sont allés en étant adolescent.e.s. En ce qui concerne la fréquence des séjours, c'est également assez réparti parmi l'ensemble des interlocuteur.rice.s. En effet, quatre d'entre eux.elles y sont allés 1 à 2 fois, deux sont allés 3 à 5 fois et trois déclarent y aller régulièrement. A noter que parmi ces trois personnes, Martina et Sam ont respectivement ses parents et sœurs et son père qui résident en RDC et au Burundi. La fréquence des allers-retours s'explique donc dans la logique du maintien des relations affectives de parenté. A

²⁶ Est également pris en compte dans ce pourcentage les personnes qui ne sont pas nées en Suisse, à l'exception de Veronica. Même si elle a vécu au Cameroun jusqu'à ses 10 ans, elle n'y est plus retournée depuis et n'a que très peu de souvenirs de son enfance là-bas.

²⁷ Pour les personnes qui ne sont pas nées en Suisse, la première fois qu'ils sont retournés dans leurs pays d'origine est considéré comme le premier voyage.

²⁸ Beaucoup y sont allés à de très jeunes âges et n'ont donc pas de souvenirs et n'y sont retournés qu'en étant adolescent ou adulte.

noter encore que les parents de ces trois personnes font également fréquemment des voyages entre l'Afrique et la Suisse. Ainsi pour la majorité des sujets d'enquête, les séjours dans les pays d'origine font partie de leurs vies et démontre un certain attachement. Cela fait également partie de leur vie de famille car ces voyages s'organisent et se font en famille. En effet, cela prend la forme de vacances familiales où les membres de la famille nucléaire voyagent ensemble.

2.2.2 LE LIEU D'ORIGINE COMME SYMBOLIQUE DE L'APPARTENANCE

Aller dans le pays d'origine de ses parents peut revêtir plusieurs significations. La sociologue Constance De Gourcy (2010) considère la quête de ses origines comme le motif principal de ces visites par les enfants de familles migrantes. Cette démarche pose la question des formes de reconnaissance et d'appartenance et sont des moments décisifs dans les parcours de vie des individus. Il est aussi important de voir quelle signification et place a ce lieu d'origine quand celui-ci n'a pas encore été investi physiquement. Pour De Gourcy, ces lieux, en étant évoqués dans les récits de famille, sont perçus comme d'origine indépendamment du fait d'y avoir vécu et d'y être allé. Par leur transmission, ils sont symboliquement investis comme étant des lieux d'origine et servent à fixer des référents communs, constituant ainsi les souvenirs partagés par le groupe familial ou communautaire (*Ibid.*). Il est alors possible de connaître familièrement un lieu sans y avoir été grâce aux souvenirs, histoires et anecdotes dont il fait l'objet. Dans ce sens, j'ai pu observer que plusieurs interlocuteurs parlent du pays d'origine de leur parents comme leur terre d'appartenance, en y étant jamais ou très peu allés, comme Félicia pour qui le Congo et l'Angola sont « les pays auxquels elle appartient vraiment. » De Gourcy ajoute que « cette connaissance familière définit des formes d'attentes relatives à ce que l'on pense être constitutif de ces espaces de référence, investis comme étant les lieux de l'origine. L'attente induit en ce sens un mode de participation à une société qui, même s'il est distancié, traduit une modalité d'appartenance. » (*Ibid.*, p. 4). Cette dimension transparait lorsque Radya explique ce qu'elle a ressenti la première fois qu'elle est allée au Congo.

« Vu que j'ai plein d'amis congolais du coup j'avais l'impression de connaître le Congo sans y être allée. Je suis très attachée au niveau de la musique, de l'histoire, je regarde souvent des reportages, je m'intéresse beaucoup. Donc c'était pas totalement étranger pour moi. »

Par cette connaissance familière du lieu à travers sa transmission dans le cadre familial ou dans le cercle amical, les enfants de migrant.e.s africain.e.s peuvent avoir l'impression de le connaître sans même y avoir été. Dans ce sens, un voyage dans le pays d'origine de ses parents peut prendre la forme d'un véritable « retour aux sources » dans ce qu'ils provoquent comme sensation de familiarité. Ce sentiment a été mis en lumière par dans plusieurs études se penchant sur des communautés diasporiques entreprenant un voyage sur les traces de leurs ancêtres (Trémon, 2016 ; Fourcade, 2010; Ebron 1999). Cependant, il apparaît que cette familiarité est nourrie par ce voyage, vécu comme un « retour aux origines ». Guidés par un besoin de ce que Trémon (2016) définit comme une re-familiarisation avec l'inconnu, ces jeunes rendent concrète une réalité qu'ils.elles ne connaissent que par l'imaginaire à travers ces séjours dans le pays d'origine. De ce fait, le fait de se rendre au Congo a fait apparaître cette familiarité chez Radya.

« Mais j'avais vraiment besoin de découvrir par mes propres yeux. Et sur place, j'avais le sentiment de retrouver tellement de choses et pourtant je n'avais jamais été. Mais je me suis dit « Oh lala ! Mais c'est tellement ça la vie ! » Et j'avais l'impression d'appartenir à quelque chose, que je connaissais pas. »

2.2.3 A LA DECOUVERTE

Tout séjour est partagé entre différents types d'activités. S'intéresser à comment se déroule concrètement ces séjours et les activités que les jeunes que j'ai rencontrés font lorsqu'ils.elles se trouvent dans leurs pays d'origine est un moyen d'appréhender la négociation des identités lors de ces séjours. Ainsi, la majeure partie du temps passé en Afrique est partagé entre les visites à et de la famille et les visites touristiques, en étant accompagné.e.s de la famille, comme des cousin.e.s. La plupart m'ont d'ailleurs confié l'impression d'être en vacances, à l'instar de Ralph qui dit qu'il ne peut « pas dire que je suis chez moi alors quand je vais là-bas c'est comme si j'allais en vacances » ou de Laetitia pour qui, « ça me faisait plaisir de découvrir différents aspects de mon pays mais de l'autre côté j'étais vraiment mal à

l'aise de visiter comme si c'était pas mon pays en fait. » En effet, pour les enfants de migrant.e.s, les séjours sont d'avantage considérés comme des vacances car cela les place en-dehors de leur quotidien habituel. Tandis que pour leurs parents, ces séjours peuvent être un préalable à un retour définitif (Bidet & Wagner, 2012). Ce sentiment de « visiter son propre pays » est accentué par le fait qu'ils.elles n'y ont aucun repère. La plupart s'estiment incapables de se débrouiller seul.e.s, en ayant peur de se perdre ou de se faire arnaquer par les commerçant.e.s locaux.ales. Certain.e.s regrettent également le fait de ne pas avoir d'ami.e.s là-bas, comme Laetitia.

« Moi ce qui me manquait là-bas c'est d'avoir un groupe d'amis qui me motive aussi d'aller là-bas. Pour me dire si je vais là-bas je vais voir telle ou telle personne, je vais faire telles ou telles choses, j'aurais des bons souvenirs. Là c'était plus, je vais aller avec mon père, je vais le suivre et s'il ne sort pas, je ne sors pas. »

Bien qu'il puisse y avoir une connaissance familière du lieu en tant que symboliquement investit comme lieu d'origine, l'expérience de ce « chez-soi » lointain est ainsi mise en tension par ce sentiment de non-maitrise de cet environnement. Le déroulement de ces séjours, dans un cadre familial et touristique, donne également l'impression à certains jeunes d'être dans un cercle fermé et de ne pas pouvoir connaître le « vrai pays ». C'est le cas de Tabitha, dont certains membres de sa famille viennent d'un milieu aisé au Bénin.

« Donc eux ils sont Béninois à leur façon mais du coup on est beaucoup avec des gens internationaux. On est là-bas donc oui on est au Bénin mais j'ai pas l'impression d'être avec la majorité des Béninois. C'est plus une élite quand même »

Dans les propos de Tabitha, il faut comprendre le terme élite comme synonyme de classe aisée. Etant donné que ses cousin.e.s sont issu.e.s d'un milieu favorisé, ils.elles ont l'opportunité de voyager et de faire leurs études supérieures à l'étranger. Tabitha a conscience de leur situation privilégiée par rapport aux autres jeunes béninois.es, ce qui explique pourquoi elle considère ses cousin.e.s comme faisant partis d'une « élite ». Pour les jeunes dont les familles restées dans le pays d'origine n'ont pas une situation aisée, le séjour se passe également dans des conditions semblables à leur vie occidentale en terme de standing et de confort. Certain.e.s expriment la volonté de leurs parents et familles de les protéger des éventuels risques qu'ils estiment pouvoir rencontrer dans les pays du Sud. Ils.elles sont donc conscient.e.s que leurs conditions d'habitation, leurs activités et les endroits qu'ils/elles

fréquentent pendant leurs vacances ne sont accessibles qu'à une petite partie aisée de la population. Beaucoup estiment donc que ce cadre les empêche de voir ce que vivent réellement la moyenne des habitant.e.s et ils.elles éprouvent également un certain malaise à passer des vacances dans de telles conditions. Cependant, bien que regrettant de ne pas être en contact avec les réalités de la population locale, certain.e.s interlocuteur.rice.s m'ont fait part de la difficulté qu'ils.elles éprouvaient à se sentir proche des membres de leurs familles vivant dans des conditions modestes. C'est le cas de Tabitha lorsqu'elle va visiter certains parents.

« Quand je vais voir la sœur de mon père, parce qu'elle est restée là-bas elle a pas fait d'études, elle vend des médicaments sur la route donc elle est vraiment comme la majorité de Béninois. Donc quand je suis avec ma tante ou ma grand-mère aussi je me sens plus...j'ai l'impression que je vois vraiment ce que c'est de vivre là-bas. Mais du coup c'est tellement loin de moi que j'ai pas l'impression que j'arrive à partager avec eux. »

Cet exemple montre les difficultés que les enfants de migrant.e.s africain.e.s peuvent ressentir entre la sensation de ne pas connaître la réalité du pays et le fait de ne rien partager avec des personnes vivant dans des conditions éloignées des leurs. Dans la continuité de Bidet & Wagner (2012), je montrerai comment se développe un sentiment d'altérité et comment cela entre en tension avec la familiarité que peut éprouver les enfants de migrant.e.s pendant ces séjours. Bien qu'essentiel pour construire et/ou maintenir un lien avec leurs pays d'origine, les vacances au pays mettent à jour toute la situation ambivalente de leur condition d'enfants du pays ayant grandi en Europe, qui finit invariablement par les ramener à leur statut d'immigré.e.s.

2.2.4 L'EXPERIENCE DE L'ALTERITE

A travers les activités faites pendant ces vacances, il a été possible d'apercevoir comment se joue les identités des enfants de migrant.e.s dans le contexte du lieu d'origine. Ces séjours dans le pays d'origine sont d'ailleurs un moyen de tester empiriquement l'appartenance à travers le regard des autres (De Gourcy, 2010). En étant sur place et dans les interactions que cela crée, les sujets d'enquêtes ont été confrontés à des modes de vie différents. Bien qu'ils ne se disent pas inconnus à la culture d'origine de leurs parents car ayant grandi avec, ils.elles ont quand même évolué dans un environnement suisse et occidental. La confrontation entre deux modes de vie a parfois généré des situations

d'incompréhension ou d'étonnement de la part des sujets d'enquête. Laetitia explique comment elle a été surprise de la gestion des personnes souffrant de maladies mentales au Bénin.

« On était dans la voiture sur une route principale pour aller à Porto-Novo, et y avait un grand Black qui marchait tout nu. Mais vraiment à l'aise. Moi j'osais rien dire, j'étais devant avec le chauffeur. Donc je regardais le chauffeur et j'étais là « mais il marche tout nu » (rires). Et personne ne réagissait. Et les filles (ses sœurs) elles étaient derrières, elles parlaient entre elles, elles rigolaient, et j'osais pas leur dire. Et après je leur ai dit. Elles me disent qu'elles ont rien vu. Sur le chemin du retour je le revois, y a personne qui réagit, alors j'en ai quand même parlé à mon père. Ils m'a expliqué que les fous là-bas, enfin les personnes qui perdent la tête, ils ne sont pas mis dans un asile, ils sont laissés en liberté et du coup tu peux croiser des gens sur la route comme ça, qui marchent tout nu. Donc ça c'est quelque chose qui m'a fait bizarre, c'est des choses que tu vois pas ici en fait. »

Ces situations provoquent des états ambivalents. Par certaines similitudes physiques, linguistiques ou habitudes culinaires, les enfants de migrant.e.s vacanciers éprouvent une certaine familiarité avec la société locale (Bidet & Wagner, 2012). Mais la confrontation entre ces deux modes de vie fait surgir l'impression d'être partagé.e entre deux cultures. Nombre d'entre eux ont eu des remarques leur signifiant qu'ils.elles étaient considéré.e.s comme Blanc.he.s et étranger.ère.s par leurs manières d'être et de faire, comme Radya l'exprime ici :

« Ce qui est fou c'est que tu te dis « ouais je suis Congolaise », tu te considères comme une Congolaise et arrivé au Congo on te fait comprendre que t'es pas comme nous quoi (rires). Et du coup c'est super frustrant. Ils te font comprendre que t'es une Blanche. Et toi t'es là « non mais je suis comme vous ! Regardez on parle la même langue et on a la même couleur » « Non, non ! Déjà t'as un accent donc t'es pas comme nous et en plus à ta façon de t'habiller, à ta manière de réagir, ça fait que t'es pas comme nous ». Donc y a quand même ce côté où t'es pas une vraie Congolaise, même au Congo. Il faut se faire intégrer par les gens là-bas. »

Cette ambivalence entre familiarité et altérité les expose à une situation de négociation constante de leurs identités où celles-ci sont sans cesse remises en question. Il est intéressant de noter que le lieu de naissance ne fait aucune différence. Les personnes qui ne sont pas nées en Suisse ont également fait part d'expériences similaires où elles sont perçues comme des

étrangères, bien qu'ayant passé quelques années de leurs vies dans ce pays devenu inconnu. Sam explique comment cela se passe pour lui quand il retourne au Burundi.

« Tu dois tout redécouvrir et tu dois te réintégrer parce que pour eux t'es un Blanc. On reconnaît à des kilomètres que c'est un gars qui vient de l'étranger. T'as beau être Noir ça se voit à ta manière de parler, de t'habiller. Tu peux pas te fondre dans la masse. Racialement t'es local mais intellectuellement et culturellement, tu viens d'ailleurs. Donc c'était tout un processus de se réintégrer. »

Ou par Martina, née en RDC :

« Je m'étais habillée en pagne et j'ai pris le taxi, je me suis assise, j'ai mis ma ceinture et directement le monsieur me demande d'où je viens. Je lui dis que je viens d'ici mais il me dit « Non. Quand tu parles tu viens pas d'ici. Quand tu marches, tu viens pas d'ici. Et encore dans ton paraître ça se voit que tu viens pas d'ici » (rires). Il m'a demandé si je viens de Paris ou Genève ou Bruxelles. Je lui ai dit aucun des trois. J'ai quand même essayé de lui montrer que je viens d'ici mais il me dit que mon accent me trahit et après j'ai quand même dû lui dire et je lui ai demandé comment il a su que je venais pas de là. Il m'a expliqué que ma démarche était trop rapide, ma façon d'être était différente et quand je me suis assise, j'ai croisé les jambes et j'ai mis ma ceinture. Donc il pouvait que confirmer et quand j'ai parlé c'était clair (rires). »

Ainsi de nombreuses configurations de retour sont possibles. Pour les personnes nées dans le pays d'origine, l'expérience du voyage est vécue comme le fait de revenir sur les lieux de l'enfance mais cela fait également apparaître le constat d'y être devenu un étranger. Qu'ils soient nés en Suisse, au Burundi ou au Congo, qu'ils y aillent tous les ans ou tous les 10 ans, leur statut d'enfants d'immigré.e.s jaillit inmanquablement. Les séjours dans le pays d'origine sont des moments importants car ils.elles se retrouvent dans des lieux qui signifient beaucoup de chose et sont souvent associés à *leurs terres*, faisant ainsi appel au registre de l'émotionnel. Mais cela les place également dans une posture d'altérité où ils.elles peuvent vouloir prouver qu'ils.elles appartiennent bien au groupe, en mettant en avant leurs similitudes. Face à cela, il est intéressant de voir comment ces jeunes gèrent cette situation. On peut observer deux cas de figure, en fonction du lieu de naissance des sujets d'enquête. William et Martina, nés en Angola et en RDC, le fait de devoir justifier leur appartenance a plutôt été vécu comme des situations drôles et cocasses et n'ont pas été vécu comme des

situations de rejet. Bidet et Wagner (2012) dans leur étude sur les descendant.e.s d'immigré.e.s maghrébin.e.s en vacances en Algérie et au Maroc mettent en lumière, face à la confrontation à la différence, le développement d'une appartenance au groupe des immigré.e.s. C'est ce qui semble se dessiner avec certains enfants de migrant.e.s africain.e.s né.e.s ne Suisse de cette étude. En effet, plusieurs ont fait part de leur sentiment d'appartenir à nul part ou à partout lorsqu'ils.elles sont en vacances au pays, comme Laetitia qui dit se sentir appartenir au groupe des « perdus », comme elle les appelle.

Au terme de cette partie concernant les séjours dans les pays d'origine, il a été possible de voir en premier lieu l'importance de l'investigation de ce lieu par les enfants de migrant.e.s. Cela permet de transformer une connaissance familière du lieu d'origine présent dans le système de référence des individus en une connaissance effective. Cette familiarité est ainsi concrétisée par le voyage. Même si certains interlocuteur.rice.s sont allé.e.s que peu de fois dans leurs pays d'origine, ce lieu prend beaucoup de place dans leurs vies en Suisse ainsi que dans leurs discours comme une forme de revendication identitaire. Ce sentiment d'appartenance est toutefois mis au défi une fois confronté aux réalités du pays et aux personnes locales, où leurs identités sont en constante négociation entre familiarité et altérité. Ce résultat ne diffère pas pour les personnes qui sont nées dans un pays africain. Celles-ci expriment en effet la nécessité de devoir se réintégrer dans leurs propres pays. En tant que re-familiarisation avec l'inconnu (Trémon, 2016), les voyages dans le pays d'origine peut faire apparaître le fait d'y être (ou devenu) un étranger. Le processus d'identification se faisant nécessairement en fonction du regard de l'autre (Hall, 2013), certains sujets d'enquête m'ont confiés se sentir davantage suisse lorsqu'ils se trouvent en Afrique qu'en Suisse. Ce sentiment ne remet cependant pas en question leur fort attachement pour leurs pays d'origine.

2.3 PRATIQUES MATRIMONIALES DES ENFANTS DE MIGRANT.E.S : LE MARIAGE COUTUMIER ET LE CHOIX DES CONJOINTS

Mes interlocuteur.rice.s sont dans une tranche d'âge où la question de la mise en couple peut devenir centrale. En effet, en tant qu'enfants de migrant.e.s, comment concilier les différentes représentations du sentiment amoureux et de la conjugalité qui parcourent leurs vies ? Une focalisation sur le choix des conjoints et le modèle de mariage des enfants de migrant.e.s permet de faire émerger des stratégies afin de concilier leurs attentes et celles des

parents et plus largement de la famille. En effet, ces choix mettent en jeu des intérêts personnels et collectifs et démontrent l'importance des liens familiaux et le maintien des attaches avec la communauté d'origine. Les pratiques matrimoniales des enfants de migrant.e.s ont suscité beaucoup d'intérêts dans la littérature scientifique. Les couples et mariages mixtes ont d'abord été considérés comme des indicateurs d'intégration (Streiff-Fénart, 1985), que l'on considère comme un processus linéaire de convergence vers la société majoritaire. Ces considérations évoluent avec la théorie de l'assimilation segmentée de Portes et *al.* (1995) qui permet de concevoir les choix conjugaux des enfants de migrant.e.s en fonction des conditions structurelles dans lesquelles ils.elles vivent et nouent des relations et non plus comme un signe d'intégration. Certains travaux considèrent le choix du partenaire et les modèles de mariage non comme des phénomènes constants mais comme étant négociés dans un contexte migratoire qui place les individus dans des systèmes de valeurs et des référents différents. Ainsi, des éléments des traditions matrimoniales des pays d'origine sont combinés avec des facteurs sociaux spécifiques aux conditions structurelles des populations immigrées dans les sociétés occidentales (Collet & Santellini, 2011 ; Bhopal, 2009). Cette perspective est nourrie par la littérature scientifique anglophone montrant comment des formes hybrides de mariage ont vu le jour parmi les enfants de migrant.e.s indien.ne.s et pakistanais.e.s afin de concilier les tensions entre les attentes de la famille et les valeurs de leurs sociétés d'accueil (Babacan & Gopalkrishnan, 2007).

La mise en couple est une affirmation de son autonomie et pose la question de la reproduction ou de la transformation des valeurs transmises dans le milieu familial, en particulier concernant le mariage coutumier dans le cas des enfants de migrant.e.s africain.e.s. Il faut également prendre en compte que le choix des conjoints est lié à la formation des univers de sociabilité (Collet & Santellini, 2011). En effet, les possibilités de rencontre ne sont pas les mêmes selon le contexte résidentiel, les carrières scolaires et professionnelles. En ayant grandi dans un univers où le référent matrimonial est différent de celui de leurs parents, les enfants de migrant.e.s développent un double système de référence. Les critères mis en avant par les sujets d'enquête dans le choix du conjoint reflètent la manière dont ils envisagent le mariage, à savoir le fait d'intégrer le versement d'une « dot » ou dans la célébration du mariage religieux et civil. De par l'incorporation des valeurs pouvant être transmises au sein du foyer et des valeurs de la société d'accueil à travers la socialisation secondaire, les enfants de migrant.e.s évoluent dans plusieurs systèmes de référence concernant les relations amoureuses. Pour appréhender les logiques à l'oeuvre, je me suis ici

basée sur le concept de Collet et Santelli (2011; 2012) d'homogamie socio-ethnique, permettant de prendre en compte des logiques d'endogamie ethno-culturelle et d'homogamie sociale dans le choix du conjoint. Il a été question de savoir si les sujets d'enquête se projetaient plutôt en couple avec une personne africaine, de la même origine ou non, ou si cela n'avait pas d'importance pour eux. Collet & Santellini (2011) mettent en évidence que la mise en couple répond à des logiques d'endogamie ethnoculturelle et d'homogamie sociale, entre la volonté de partager les mêmes référents ethnoculturels tout en tenant compte des dimensions sociales telles que la catégorie socio-professionnelle, le niveau de formation, la situation familiale ou l'expérience migratoire. Ce concept permettra de tenir en compte des tensions entre des logiques d'endogamie ethno-culturelle et d'homogamie sociale, en considérant que c'est l'ensemble de ces dimensions qui intervient dans le choix du conjoint. Appréhender de manière conjointe les processus d'endogamie et d'homogamie permet ainsi de saisir comment les différentes logiques à l'œuvre dans les pratiques matrimoniales se reconfigurent parmi les enfants de migrants africains.

Pour cela, je présenterai dans un premier temps le mariage coutumier tel que pratiqué en Afrique subsaharienne et ses différentes significations. Je montrerai ensuite concrètement comment se déroule une cérémonie de dot en Suisse à travers les récits de deux interlocuteurs. J'interrogerai ensuite les représentations que les sujets d'enquête ont du mariage coutumier afin de voir comment cela influence leur choix de pratiques matrimoniales. Je finirai par voir les critères que mettent en avant les jeunes que j'ai rencontré dans le choix d'un.e conjoint.e pour ensuite les lier à la pratique du mariage coutumier et tout particulièrement la dot, étant donné sa place centrale dans les mariages traditionnels en Afrique subsaharienne.

2.3.1. LA « DOT » EN AFRIQUE SUBSAHARIENNE : L'UNION ENTRE DEUX FAMILLES

En Afrique subsaharienne, plusieurs formes de mariages se côtoient. Il y a le mariage civil, régi par les lois adoptées après les décolonisations et le mariage dit traditionnel ou coutumier. L'arrivée de la colonisation a déstabilisé les sociétés, leurs fonctionnements et leurs systèmes de valeurs avec l'imposition progressive des lois et codes civils des métropoles. Bien que le mariage coutumier soit considéré dans le langage courant comme faisant partie du droit coutumier, il faut se montrer prudent quant à l'usage de ce terme pour

les pratiques qui dateraient de l'époque précoloniale. En effet Falk Moore (1986) a démontré la naissance du droit coutumier par le choc de la colonisation ayant entraîné de profonds changements et l'élaboration de nouvelles règles, tant par leur expression que par leur contenu. De ce fait, il subsiste actuellement dans les pays africains francophones une dualité juridique entre le droit présenté comme coutumier et le droit dit « moderne », où certaines pratiques sont interdites et d'autres autorisées dans les différents codes civils.

La pratique qui porte l'objet de mon attention ici est ce qui est qualifié dans le langage courant en Afrique subsaharienne, la dot. Le transfert de biens ou de prestations est une dimension centrale dans le mariage. Cette pratique matrimoniale connaît plusieurs formes à travers le monde. L'ouvrage de Goody et Tambiah (1973), classique anthropologique, propose une distinction entre les systèmes du prix de la fiancée et de la dot basée sur les différentes relations de parenté et droits de propriété en vigueur dans les sociétés africaines et eurasiennes. Dans ce sens, Testart et al. (2002) définissent le prix de la fiancée comme un transfert de biens fourni par le futur marié et destinés aux parents de la future épouse. En variant d'une société à l'autre, ces biens reviennent à plusieurs parents de la génération précédente de la famille de la fiancée, même si en général, le père de la fiancée reçoit une plus grosse part. Le prix de la fiancée est ainsi une institution qui atteste de l'autorité et du pouvoir d'une génération sur l'autre. Le système de la dot en revanche, est un transfert de biens fournis par le père pour le mariage de sa fille et à destination de l'un ou l'autre des époux, ou aux deux. Il s'agit alors d'une transaction inverse du prix de la fiancée où la génération supérieure fournit les biens au lieu de les recevoir (*Ibid.*)

En Europe, plusieurs traditions se sont côtoyées. Chez les Francs, population germanique, l'époux était chargé de payer la dot de son épouse. Par contre chez les Romains, les femmes devaient apporter la dot à leur mari lors du mariage. Cela représente une contribution économique de l'épouse pour le bon fonctionnement du ménage. Cette pratique a été au cœur des alliances matrimoniales jusqu'au XIX^{ème} siècle dans l'ancien Régime français (Boungang Mfoungou 2012.). En Asie, le transfert de biens ou de prestations prend différentes formes. En Asie du Sud-Est, la fiancée doit apporter des biens à sa future belle-famille. Dans d'autres régions, comme en Inde, c'est le père de la future mariée qui fournit des biens aux époux, soit à l'un ou l'autre, soit aux deux.

En Afrique subsaharienne, le mariage coutumier est symbolisé par le versement du prix de la fiancée par la famille du futur époux à la famille de la future épouse. Bien que ce

système de transfert de biens soit défini anthropologiquement sous l'appellation « prix de la fiancée », il est connu sous le nom de « dot » dans le langage courant en Afrique subsaharienne francophone. Ce terme est également utilisé par les interlocuteurs et par les différents auteurs traitant de la « dot » en Afrique subsaharienne. Dans un souci de clarté, je parlerai alors de dot dans cette section.

La « dot » prend la forme de « l'ensemble d'objets et de cadeaux en espèces ou nature offerts par la famille du marié à la famille de la fiancée pour exprimer l'hommage que la famille demanderesse rend à la belle-famille et femme et aussi pour avoir plus tard des enfants légitimes jouissant de tous les droits civils et civiques » (Djobo, 1962, p. 548). La dot a donc une place centrale dans le mariage coutumier puisqu'elle scelle l'union et est le symbole de l'alliance entre deux familles. Ainsi elles sont impliquées dans le déroulement du mariage coutumier car celui-ci a des conséquences sur l'ensemble du groupe familial. Le mariage en Afrique subsaharienne a donc une importance dimension collective. Même si la « dot » est une pratique généralement observée en Afrique subsaharienne, elle varie en fonction des différentes régions et ethnies. Elle est également considérée et réglementée différemment dans les divers codes du droit de la famille. Le caractère symbolique de la « dot » est par exemple inscrit dans les codes civils béninois et togolais, alors que la Côte d'Ivoire l'a interdite. En RDC, en Guinée ou à Djibouti, elle est obligatoire afin de faire valider le mariage aux yeux de la loi (Akouhaba Anani, 2008.). Malgré cette diversité, quelques étapes cruciales dans le mariage coutumier peuvent être identifiées. Il y a tout d'abord la présentation du futur époux aux parents de la future épouse. Selon les régions et ethnies, cette présentation se fait aux deux familles ou uniquement à la famille de la future épouse. Cette étape peut être comparée à des fiançailles et symbolisent le fait d'annoncer à la famille le projet de mariage et ensuite la confirmation par les parents du choix de leur enfant. La période des fiançailles permet aux deux familles de se connaître et de consentir à l'union (Boungang Mfoungué, 2012.). Les fiançailles sont l'aboutissement d'un processus de négociation entre les deux familles. Vient ensuite le mariage traditionnel avec le versement de la dot à la famille de la femme. Lors de cette cérémonie, les deux familles élargies sont présentes et après le paiement de la « dot », les parents de la future mariée doivent donner leur consentement à l'union. La dernière étape est l'arrivée de l'épouse dans sa belle-famille. Ces trois étapes peuvent être suivies du mariage civil (Boungang Mfoungué, 2012.).

La « dot » a fait l'objet de nombreuses études de la part des anthropologues. De ces interrogations se dégagent plusieurs interprétations de la dot. La première interprétation est la

plus controversée où la dot est réduite à sa transaction économique et considérée comme le « prix d'achat d'une femme » (Bounang Mfoungué, *Ibid.*). Plusieurs auteurs mettent en avant la condition des femmes africaines comme achetée et donc réduite en esclavage. Cette interprétation porte à confusion et plusieurs auteurs l'ont réfutée en argumentant que sa « traduction » est inadaptée à certaines réalités africaines. La deuxième manière de comprendre la « dot » est son interprétation comme une compensation matrimoniale. Chaque membre du clan et de la famille a une fonction et est nécessaire au bon fonctionnement de l'ensemble. Quand une femme se marie, elle intègre ainsi la famille de son mari. Le versement de sa « dot » sert alors à compenser le maillon manquant dans la chaîne de la solidarité familiale (Anani, 2008) et la famille peut « acquérir » une autre femme dans le but de renforcer le groupe et combler le vide provoqué par un mariage en remplissant le rôle de la fille devenue épouse (Bounang Mfoungué, 2012). La « dot » est enfin présentée comme un gage d'alliance et de stabilité du mariage en faisant état de preuve de l'accord entre deux familles. La coutume persiste actuellement et ainsi la plupart des mariages en Afrique subsaharienne sont conclus selon le droit coutumier.²⁹ Cette persistance peut être expliquée par une triple légitimité coutumière, légale et religieuse³⁰.

2.3.2 LA « DOT » EN RECITS : UN THEATRE MATRIMONIAL

Certains sujets d'enquête ont manifesté leur attachement à cette pratique, qui est considérée comme un héritage. Il est également intéressant de voir qu'ils y sont familiers et que cela fait sens pour eux, bien qu'ils aient grandi en Europe. Les connaissances et significations qu'ils ont de la dot et du mariage coutumier découlent très certainement de leur entourage. En effet, plusieurs m'ont dit qu'il était plutôt fréquent dans leurs familles et parmi leurs proches de célébrer une union selon les coutumes du pays d'origine, comme Stéphanie et Radya. William, quant à lui, a tenu à faire la « dot » lorsqu'il a épousé sa femme. A travers les récits de William et Radya, il est intéressant de voir, premièrement comment se déroule une cérémonie de « dot » en Suisse. William et Radya m'ont expliqué comment cela se passe dans les communautés angolaises et congolaises à Lausanne. Ils me l'ont expliqué à partir du mariage de William et du cousin de Radya, auquel elle a assisté. Etant donné que cette

²⁹ United Nations Economics Commission for Africa

³⁰ Jeune Afrique

cérémonie est très ritualisée et codifiée, il a été possible d'en dégager les principales étapes à travers les récits de William et Radya.

Avant la « dot », la première étape consiste pour le futur époux à envoyer une lettre à ses beaux-parents afin d'annoncer son intention d'épouser leur fille. William a rédigé cette lettre avec l'aide de son grand frère. Il a ensuite été invité chez ses futurs beaux-parents afin de faire leur connaissance. Il y est allé accompagné de membres de sa famille et d'amis proches et a tenu à apporter à boire et à manger. Une fois sur place, les parents de son épouse lui ont accordé le droit d'épouser leur fille. Ils lui ont ensuite fait parvenir une liste de choses à leur fournir. Il s'agit généralement de biens et/ou d'argent que le futur mari doit offrir à sa belle-famille afin de constituer la « dot ». La belle-famille de William lui ont fait une liste de choses, des vestes, des chaussures, des ceintures. « Ce sont des choses symboliques. C'est-à-dire que tu n'es pas obligé de prendre des choses qui coutent super cher. Ca dépend de toi et de ton cœur, comment tu veux faire. J'ai acheté ce qu'il y avait sur la liste. Au moment où je leur ai donné ce que j'ai acheté, c'est ça qu'on appelle la dot. » Une fois la liste de biens transmise et ceux-ci achetés, le futur mari se présente chez sa belle-famille avec sa famille afin de remettre ses présents. C'est la cérémonie de la « dot ». Au Congo, cette étape se nomme *Kanga lopango*, qui signifie littéralement en lingala « fermer la clôture », une expression imagée pour signifier que la fiancée n'est plus « disponible » et seules les familles des futurs époux ont le droit d'y assister. Avant de pouvoir pénétrer à l'intérieur du domicile, le futur mari doit s'armer de patience et les négociations commencent. Lui et sa famille sont accueillis par les « tantines » de la mariée sur le pas de la porte. Il doit leur remettre de l'argent afin de payer son droit d'entrée. A noter que les éventuels retards de la part du futur époux sont sanctionnés. Radya m'explique « que par respect pour la famille tu n'es pas sensé être en retard. S'ils sont en retard ils doivent payer une amende. Très souvent ils sont en retard alors on paye souvent des amendes (rires). » Après que les amendes et le prix d'entrée ont été négociés avec les « tantines », le marié et sa famille peuvent entrer. Une fois les deux familles réunies, le marié doit expliquer la raison de sa présence. Il présente ensuite à sa belle-famille les biens qu'il leur a apporté. Pendant ce temps-là, la future mariée n'est pas présente. Elle se trouve dans une autre pièce. La cérémonie de ne déroule pas en français mais dans la langue maternelle du père. Radya m'explique que si les deux familles ne parlent pas la même langue ou si les futurs mariés ne comprennent pas la langue du père, cela se passe en lingala, dans le cas d'un mariage entre deux personnes d'origine congolaise. Une fois que les présents ont été donnés, la famille de la future mariée les inspectent en détails et les négociations

commencent. Pour Radya, « c'est comme si on est au marché et que tu achètes une dinde (rires) ! » Elle et William ont tous deux insisté sur la dimension théâtrale de cette cérémonie. « C'est une sorte de théâtre (rires). Ils font semblant de débattre à propos de savoir s'ils acceptent ma demande ou pas. Moi je me souviens j'ai rigolé tout le long. » Après que la famille de la mariée ait fini de négocier et accepter l'union, les « tantines » de la mariée vont la chercher. Celle-ci est généralement habillée en tenue traditionnelle. L'union entre les deux individus et leur famille est alors officiellement³¹ scellée. Les familles alors nouvellement alliées partagent ensuite un repas ensemble. Le mariage religieux suit ensuite la cérémonie de la dot quelques semaines ou mois après.

2.3.3 LE MARIAGE COUTUMIER CHEZ LES FAMILLES AFRICAINES MIGRANTES

A travers les récits de William et Radya, nous avons pu voir que le mariage coutumier et la « dot » sont des pratiques courantes pour officialiser et célébrer une union en Afrique subsaharienne. Cependant, une situation de migration influence et modifie les structures et les relations. De ce point de vue, il est intéressant de voir si le mariage coutumier fait autant de sens dans les familles migrantes. Pour cela, je commencerai par montrer les différentes représentations que les sujets d'enquête ont de la « dot ». Cela me permettra ensuite de voir si celles-ci sont mises en pratique tout d'abord dans le type de mariage valorisé et dans les logiques à l'œuvre dans le choix des conjoints.

J'ai pu observer deux tendances dans la manière dont les sujets d'enquête conçoivent la dot en Afrique subsaharienne. Certains jeunes n'accordent pas d'importance à la « dot » et ils ne s'en sont donc pas préoccupés. Ils estiment d'ailleurs que leurs parents ne leur ont pas transmis cette tradition, comme Gaëlle l'explique :

« La dot ca n'a jamais été une question, personne dans ma famille n'a abordé le sujet de la dot. Même mes parents quand ils se sont mariés, il y a jamais eu la question de la dot. »

Cette absence de transmission dans certaines familles peut s'expliquer par le fait que la « dot » n'est peut-être pas présente dans la région d'origine des parents. En effet, Testart et al. (2002) montrent que les transferts de biens ne sont pas pratiqués dans certaines régions

³¹ Au regard du « droit coutumier » et non légalement.

d'Afrique subsaharienne. Une autre explication peut tenir au choix des parents de ne pas inculquer cette tradition à leurs enfants étant donné que qu'ils ont grandi hors du pays d'origine. Sam m'expliquait par exemple que, bien que ses parents aient fait la « dot » pour leur mariage, ils ne lui ont pas transmis cette tradition, estimant que cela ne fait pas sens dans le contexte suisse dans lequel il vit. Les jeunes pour qui la « dot » n'a pas fait partie de leur éducation la perçoivent comme une pratique plutôt arriérée qui revient à « acheter une femme ».

La deuxième tendance observée chez les sujets d'enquête réside dans la place majeure accordée au mariage coutumier. Pour ces personnes, la cérémonie de la « dot » est présentée comme une manière d'honorer la famille. C'est le cas de Stéphanie.

« Il faut la dot (rires). Il faut honorer la famille. Beaucoup de gens ne comprennent pas le sens de la dot. Moi je le prends comme un moyen d'honorer la famille. Bon après il y a des familles qui abusent [qui ont des demandes exubérantes]. Mais ma famille n'est pas comme ça. Ils demandent des choses que la coutume demande. Mais c'est important pour moi parce que c'est important pour ma famille. »

Ces jeunes se sont alors appropriés les valeurs et attentes familiales avec l'incorporation de celles-ci. Il y a donc une connaissance du mariage coutumier et de l'importance de celui-ci dans le système de référence familial. Cela témoigne d'une continuité des valeurs, bien que les enfants se marient dans un contexte social et culturel différent de celui dans lequel ont évolué leurs parents.

2.3.4 « FAIRE LA DOT » : UNE REVENDICATION IDENTITAIRE

Les enfants de migrant.e.s africain.e.s qui n'accordent pas d'importance à la « dot » déclarent en toute logique ne pas vouloir pratiquer cette cérémonie lors de leur mariage. Étant donné qu'ils estiment que ce n'est pas une attente de leur famille, leur position n'est pas à comprendre comme un rejet. De plus, l'absence de cette pratique peut être combinée à l'intériorisation des valeurs dominantes des sociétés occidentales telles que l'épanouissement de soi et l'amour romantique à travers la socialisation par les groupes de pairs. Cela explique pourquoi, parmi ces sujets d'enquête, le mariage est plutôt rêvé comme un mariage à « l'occidentale » sans inclure une cérémonie de « dot ». En revanche, les jeunes ayant

incorporé les valeurs et attentes familiales déclarent vouloir intégrer la cérémonie de la « dot » en plus de célébrer leur mariage religieux et civil. Cependant, il faut distinguer deux positions. Il y a tout d'abord Martina pour qui la « dot » est une obligation pour faire reconnaître un mariage légalement (dans son pays d'origine) et aux yeux de sa famille.

« Moi dans ma famille on a pas vraiment de traditions marquées, à part pour les mariages mais on en ai pas encore là. J'ai mon avis personnel dessus mais bon... Mes parents par contre, pour la dot et ce genre de choses ils me disent « Martina il faut pas oublier tes racines, t'es une Bantoue t'es pas une Blanche. On a des coutumes, ça a toujours été comme ça et il faut les respecter ». Je pense que je serais tenue de les respecter, pour faire plaisir à mes parents, pour pas qu'ils me soulent (rires). Je sais que chez nous, la dot si tu l'a fait pas t'es pas mariée. Donc je peux pas dire à mes parents « on va à l'état civil, on va se marier ». Il y aura personne de ma famille parce que je serais pas considérée. »

Martina n'adhère pas aux valeurs que la « dot » a pour sa famille et la conçoit ici en tant que contrainte familiale et juridique. Par contre, pour d'autres sujets d'enquête, le mariage coutumier est une pratique important à réaliser car il est considéré comme une revendication identitaire, en mettant l'accent sur un héritage à préserver, comme Radya l'explique ici.

« Tu dois te battre si tu ne veux pas faire la dot. En tout cas chez les Congolais, même si tu es né ici, c'est un combat si tu ne veux pas la faire. Ils vont t'expliquer que ça fait partie de notre culture et que tu ne peux pas la renier, que tu sois né en Suisse ou pas [...] Il y a plein de choses avec lesquelles je ne suis pas forcément d'accord, tant qu'on me les explique pas clairement. Mais je sais que je n'ai pas vraiment le choix. Mais je pense que c'est une bonne chose. Dans le sens c'est la culture de nos parents [...] Je trouve ça vraiment cool de faire la dot et tout. Ca fait partie un peu de cet héritage africain que l'on se donne. Pour moi, le mariage c'est l'union entre deux familles, ce n'est pas que pour toi. Par respect pour ta famille et ta culture, je pense que c'est important de faire la dot. Tant que c'est clair que quand on me dot, on ne m'achète pas. Que ce soit clair. Il y a des gens, quand ils ne sont pas de la même famille, ils donnent simplement une enveloppe ou ils font un repas. Mais si vous êtes les deux Africains, la dot c'est obligé. »

Contrairement à Martina, la « dot » est devenue une coutume à perpétuer et non plus seulement une obligation juridique et familiale. Il est alors intéressant de constater la continuité de ce rituel faisant sens dans un contexte particulier avec des logiques

communautaires, parmi certains enfants de migrants africains que j'ai interrogé. Cette tradition est alors transposée dans un contexte différent où les représentations de l'amour et de la conjugalité sont véhiculées par la société dominante. Ainsi, la prégnance de cette pratique parmi des individus qui sont nés et/ou ont grandi en Suisse démontre un certain attachement au patrimoine culturel d'origine et une revendication identitaire, à l'instar de William.

« Moi pour le mariage je voulais que ça se passe comme chez moi. J'ai toujours voulu faire de cette manière-là. Mes potes me disaient que ça ne servait à rien de faire comme ça. Je l'ai fait parce que c'est quelque chose qui me tenait à cœur. C'est notre identité, c'est comme ça. »

2.3.5 LE CHOIX DU CONJOINT : ENTRE APPARTENANCE ETHNOCULTURELLE ET HOMOGAMIE SOCIALE

Collet & Santellini (2011) mettent en évidence que la mise en couple répond à des logiques d'endogamie ethno-culturelle et d'homogamie sociale, entre la volonté de partager les mêmes référents ethno-culturels tout en tenant compte des dimensions sociales telles que la catégorie socio-professionnelle, le niveau de formation, la situation familiale ou l'expérience migratoire. C'est pourquoi je propose ici de mobiliser le concept de Collet et Santelli (2011; 2012) d'homogamie socio-ethnique afin d'analyser la manière dont les représentations du mariage influencent ensuite le choix du.de la conjoint.e parmi les interlocuteur.ice.s.

Les jeunes qui ne désirent pas célébrer une union selon le mariage coutumier répondent à la logique que Collet & Santelli définissent comme une homogamie assumée où l'appartenance à un même groupe ethnoculturel n'a pas d'importance. En effet, plusieurs enquêtés ont déclaré ne pas tenir compte de tels critères dans le choix de leurs partenaires mais accorder plus d'importance aux valeurs humaines et visions du monde partagés, sans distinction d'origine. Ces personnes se disant prêtes à épouser quelqu'un sans tenir compte d'une appartenance ethnoculturelle sont moins attachées au mariage coutumier. Elles disent également que le fait d'être dans un couple mixte ne sera pas désapprouvé par leurs parents. Cette logique présuppose de choisir quelqu'un de socialement proche, partageant un parcours similaire et issu du même milieu social.

En revanche, les interlocuteur.ice.s qui considèrent la « dot » comme une coutume à perpétuer mettent en avant d'autres critères dans le choix du conjoint. Collet & Santelli regroupent ces logiques en tant qu'« endogamie élective ». Contrairement à l'obligation d'épouser quelqu'un appartenant au même clan ou tribu, l'endogamie en situation de migration est réinterprétée afin de se marier avec quelqu'un qui partage une identité supposée commune (*Ibid.*). L'endogamie élective met ainsi l'accent sur une ressemblance ethnoculturelle et sociale à partir d'expériences communes, tel le fait d'être enfants de migrant.e.s. Les sujets d'enquête qui se retrouvent dans cette catégorie ont ainsi déclaré qu'ils désiraient se marier avec une personne d'origine africaine, certains insistant pour que celle-ci soit de la même origine et d'autres non. Radya m'expliquait comment elle envisage son futur époux.

« Ils (ses parents) seraient contents que je me marie avec quelqu'un qui parle ma langue, qu'ils n'aient pas besoin de faire mille efforts. Parce que mine de rien, ils s'adaptent moins que nous. Donc effectivement je pense que ça les arrangerait que j'épouse un Congolais mais pas n'importe lequel parce qu'ils seront très exigeants avec. Et moi, mon mariage, j'espère que j'épouserai un Africain. Pourquoi ? Déjà parce que je suis plus attirée par les Africains (rires). Et parce que, je me retrouve pas avec un Blanc. Je sais pas pourquoi. Après c'est propre à chacun et ça fait pas que t'es moins africain qu'un autre. Mais personnellement, vu mon caractère, mon background et plein de choses, je me sentirais plus à l'aise avec un Africain. »

Tout comme Radya, les sujet d'enquête répondant à ce type de logique ont valorisé une certaine proximité ethno-culturelle en mettant en avant leur « double culture » africaine et occidentale. L'expérience supposée commune des enfants de migrant.e.s est donc un élément important. Dans une logique d'endogamie élective, les individus choisissent librement leur conjoint, tout en respectant les attentes des parents qui ont été intériorisées lors de la socialisation primaire (Collet & Santelli, *Ibid.*). Il y a donc une combinaison entre ce processus de socialisation et la conséquence logique de la constitution d'un réseau de sociabilité, qui répond à des dynamiques d'homogamie sociale, où une rencontre amoureuse se produit à l'intérieur de leur réseau de sociabilité et avec des individus partageant des similarités ethnoculturelles. Pour justifier ces critères, les sujets d'enquêtes ont mis en avant une plus grande facilité de continuité et de transmission d'aspects culturels comme la langue, la nourriture, l'éducation et certaines pratiques comme le mariage coutumier. C'est le cas de

William, qui m'a expliqué pourquoi il était important pour lui de se marier avec quelqu'un qui partage les mêmes pratiques culturelles que lui.

« J'ai toujours eu des copines mais je me suis toujours dit qu'il faut que je me marie un jour. Peu m'importe l'origine mais si tu veux intégrer ta femme à ta culture c'est quand même difficile. J'ai essayé. J'avais une copine italienne et c'était difficile, malgré le fait qu'elle aimait bien les Africains. Mais ce n'était pas la même chose. Je suis sorti avec une Cap-Verdienne aussi. C'est elle avec qui j'aurais dû me marier. Mais ça n'allait pas parce que je me sentais pas intégré dans leur culture. Je voyais aussi que pour elle, il y avait des choses qui ne se passaient pas de la même manière. Moi pour le mariage je voulais que ça se passe comme chez moi. »

Contrairement aux couples formés selon des logiques endogamiques, le choix du conjoint et la mise en couple sont des décisions prises par les deux individus, et non pas par leur famille. La famille est ensuite informée du projet de mariage et l'union est officialisée selon les coutumes du pays d'origine. Le concept d'endogamie ethnoculturelle et plus précisément la typologie d'endogamie élective permet d'appréhender une double attente dans la concrétisation du projet marital. Les logiques à l'œuvre découlent d'une part d'un choix basé sur le sentiment amoureux et qui est le résultat des interactions menées au sein du réseau de sociabilité. D'autre part, il y a la volonté affichée d'une appartenance ethnoculturelle, qui permet également d'assurer une continuité des valeurs et une transmission intergénérationnelle. Le respect des rituels lors du mariage du groupe de référence est ainsi tenu. Selon Collet & Santelli (2011), l'endogamie élective va avec la conception selon laquelle le passage à la vie adulte est symbolisé par le mariage. La vie de couple commence ainsi une fois que l'union est officialisée et que le couple s'installe dans un logement qui leur est propre. Cette vision se retrouve chez certains sujets d'enquête féminins, qui logent chez leurs parents car, selon elles, cela ne se fait pas pour une femme célibataire de vivre seule.

Au terme de cette partie, nous pouvons constater que les représentations liées au mariage coutumier influencent leurs pratiques. En effet, certains interlocuteurs ne s'accordent pas de significations particulières au mariage coutumier. Cela ne répond, selon eux, non plus pas à une attente de leurs parents. Ils privilégient alors l'établissement de relations sur des critères de proximité sociale et ne conçoivent pas d'intégrer une dimension coutumière dans la célébration de leur union. D'autres en revanche, suite à une intériorisation

des valeurs et attentes familiales, considèrent la dot comme une coutume à préserver et tiennent au versement de la « dot » dans une logique de revendication identitaire. Ils privilégient alors une forme de proximité ethnoculturelle, basée sur l'expérience supposée commune d'être enfants de migrant.e.s africain.e.s en Suisse afin de perpétuer cette tradition. Avec une socialisation dans certaines familles où le mariage coutumier est transmis et par la socialisation secondaire où les valeurs de la société dite majoritaire sont incorporées, ces différentes représentations du mariage et de la conjugalité sont ici à considérer comme cohabitant dans la vie des enfants de migrants. Cette recherche étant basée sur un nombre réduit d'individus et n'ayant pas pour but une quelconque représentativité, il est inopportun d'en tirer des conclusions sur la prégnance de la pratique du mariage coutumier parmi les enfants de migrant.e.s africain.e.s en Suisse. Encore trop peu de recherches sont disponibles en Suisse pour pouvoir problématiser l'importance de ces pratiques parmi les enfants de migrants, toutes origines comprises.

2.4 CONCLUSION

Après avoir appréhendé la manière dont la transmission de la culture d'origine s'opère entre les parents et les enfants dans un contexte migratoire, le but de ce deuxième chapitre était de voir comment cette transmission se manifeste dans certaines de leurs pratiques.

Afin de voir en quoi les pratiques des sujets d'enquête peuvent être interprétées comme un signe de maintien des attaches envers le pays d'origine et peuvent être qualifiées de transnationales, je me suis tout d'abord intéressée aux pratiques des parents. En effet, pour saisir la continuité des liens et connections entre la première et la deuxième génération de migrants et pour confirmer ou infirmer les conclusions tirées de la littérature scientifique, je me suis basée sur ce que les sujets d'enquête disent des pratiques de leurs parents. A travers les transferts de fonds, les contacts avec la famille restée en Afrique et les séjours, il est apparu que les parents des sujets d'enquête ont gardés de forts liens avec leur pays d'origine, en prenant une place quasiment quotidienne dans leur vie. En revanche, leurs enfants ne prennent pas ou peu part à ces activités.

Dans le cadre des séjours dans le pays d'origine, cela prend alors une signification différente. En effet, il s'agissait ici d'appréhender la manière dont les enfants de migrant.e.s maintiennent et reproduisent des connexions avec un espace lointain investi en tant que « terre des ancêtres ». L'investigation de ce lieu est donc particulièrement centrale dans le

rapport qu'ils y entretiennent. De ce fait, la familiarité de ce lieu développée dans sa présence dans le système de référence des interlocuteur.rice.s. est concrétisée et augmentée par le voyage. Par ailleurs, un fort sentiment d'appartenance est mis en avant dans leurs discours. Cependant, ce sentiment est mis au défi par l'expérience de l'altérité. Ils sont alors confrontés au fait d'être (ou devenu) des étrangers dans leur pays d'origine.

Je me suis ensuite penchée sur la présence du mariage coutumier dans leur vie, en montrant comment les représentations qu'ils en ont influencent leurs pratiques matrimoniales, tant dans le modèle de mariage choisi que dans les logiques à l'œuvre dans le choix du conjoint. Il est apparu que les individus à qui n'ont pas été transmis la pratique du mariage coutumier ne souhaitent donc pas l'intégrer dans la manière dont ils désirent se marier. Ils mettent alors en avant des logiques d'homogamies sociales dans les critères du choix du conjoint. Au contraire, les personnes qui ont grandi avec l'idée du mariage coutumier comme centrale dans toute union, développent une forte volonté de pratiquer la cérémonie de la « dot » et la considère comme un héritage à perpétuer. Ils valorisent le partage d'une appartenance ethnoculturelle avec leur futur.e conjoint.e afin de perpétuer cette pratique alors considérée comme une coutume.

Au terme de ce deuxième chapitre, il est apparu que les pratiques des sujets d'enquête ne peuvent pas être qualifiées de transnationales comme le définit Portes et *al.* (1999). Le transnationalisme de leurs parents se manifeste de manière plus stable et durable dans le temps. Les conclusions de certaines études (Rumbaut, 2002 ; Kasinitz et *al.*, 2002) avançant un affaiblissement des liens avec le pays d'origine à la deuxième génération de migrants se vérifient donc dans cette étude. Il ne faut cependant pas en conclure que ces jeunes n'ont aucun lien avec leur pays d'origine. En effet, l'analyse des différentes pratiques des interlocuteur.rice.s témoignent d'un fort attachement à leurs origines. Celui-ci se manifeste à travers non seulement leurs discours mais également dans ce qu'ils font. Leur pays d'origine fait considérablement partie des éléments qu'ils mettent en avant pour se définir.

CHAPITRE 3 :

ETRE (EN) SUISSE ET D'ORIGINES AFRICAINES : ENTRE APPARTENANCE ET ALTERITE

Les deux premiers chapitres de ce mémoire se sont attardés sur les transmissions de liens avec le pays d'origine et le maintien de ceux-ci à travers les pratiques des sujets d'enquête. Cela a démontré un fort attachement au patrimoine identitaire et culturel du pays d'origine et l'incorporation de celui-ci idéologiquement, matériellement et affectivement au quotidien. Le but de ce troisième chapitre est de voir comment les jeunes que j'ai rencontrés trouvent un équilibre entre les différentes composantes de leurs identités. Plus largement, il s'agira de voir comment ces différents registres et niveaux d'appartenances sont imbriqués.

Pour cela, je commencerai pas mettre en lumière les choix identitaires que les sujets d'enquête font, afin de voir quels registres identitaires sont mobilisés pour une définition de soi. Se baser sur une autodéfinition et auto-attribution des sujets d'enquête permettra d'appréhender les logiques sous-jacentes afin de mieux saisir toute la nuance des identités. Je m'intéresserai ensuite à la constitution des identités et des groupes ethniques. Je mobiliserai alors dans un premier lieu la notion d'ethnicité telle que conceptualisée par Streiff-Fénart & Poutignart (1995), permettant d'analyser le processus de désignations et d'attributions des identités comme constitutifs des identités ethniques. Je propose également de mobiliser l'approche de Barth (1995) qui conçoit les groupes et les identités ethniques sous l'angle des interactions sociales. En effet, il affirme que le contenu des catégories n'est pas ce qui constitue les groupes. De plus, une focalisation sur ces contenus conduit à concevoir les catégories sous un angle essentialiste. Le maintien des identités ethniques se joue plutôt dans les frontières entre les groupes. Dans cette perspective, Barth utilise comme unité d'analyse les interactions sociales intra et intergroupe car c'est là que se joue les divers processus d'attribution et d'identification qui construisent et affirment les groupes et identités ethniques. Je m'intéresserai alors aux effets de la stigmatisation sur les dynamiques identitaires, en montrant que l'assignation sociale en tant qu'étrangère est par la suite revendiquée par les sujets d'enquête, en tant que Noire.s en Suisse (auto-attribution) et plus largement en tant qu'enfants de migrant.e.s. Pour finir, je me pencherai sur les stratégies identitaires auxquelles peuvent recourir les interlocuteur.rice.s afin de concilier ce qu'ils.elles qualifient de « double culture » ou pour faire face aux stigmatisations en tant que groupe minoritaire.

3.1 CHOIX IDENTITAIRES

3.1.1 « TU VIENS D'OU ? »

Dans cette étude, il a été question de concevoir les identités en tant que résultat d'un processus, ce dernier étant la construction de l'identité. Les identités ne sont pas fixes et immuables et peuvent être composées de plusieurs groupes d'appartenance que les individus estiment les plus caractéristiques de leur personne (Gallant, 2008). Un individu peut alors user de plusieurs registres pour se décrire, comme son identité de genre, sa nationalité ou sa profession. Afin de connaître les registres que mobilisent les personnes interrogées pour répondre de leurs appartenances, je leur ai demandé comment ils.elles se présentent lorsqu'on leur demande d'où ils.elles viennent. Cette simple question permet de voir comment les individus décrivent leur identité et les registres utilisés. Il faut cependant noter que leur réponse peut être influencée en fonction de la personne qui se trouve en face. En effet, que cela soit une stratégie identitaire (cette question sera abordée dans les prochaines sections) ou la manière dont je suis identifiée en tant que chercheuse, il est probable que leur réponse varie. Il est nécessaire de tenir compte tout particulièrement de la manière dont les sujets d'enquête peuvent contrôler leur discours selon un schéma de désirabilité sociale. En essayant de répondre selon ce qu'ils.elles pensent que le.la. chercheur.euse espère entendre, ils.elles peuvent être amenés à ajuster leur propos. D'autant plus si je suis identifiée comme faisant partie du même groupe d'appartenance. En situation d'entretien, il est alors difficile d'accéder aux pensées « réelles » des acteur.ice.s. Cependant, en tant que discours portant sur les identités et les appartenances, il est intéressant d'analyser la manière dont ils.elles se mettent en scène.

Pour répondre à cette question, les interlocuteur.ice.s mettent en avant le registre national du pays d'origine et le lieu géographique local, à l'instar de Maryam qui se présente comme « Béninoise et Nigériane mais née en Suisse » ou Martina qui dit qu'elle est « d'origine congolaise et habitante de Lausanne. » Pour signifier leur appartenance au pays d'origine, l'identité mobilisée ici se réfère à un niveau national et non interne. En effet, ils.elles se déclarent Congolais.e.s ou Béninoi.s.e, et ne mobilisent pas une ethnie ou une région du pays d'origine. Contrairement au contexte africain où prévaut une diversité culturelle et ethnique, l'identité en terme d'ethnies ne fait plus sens en situation de migration. Les migrant.e.s africain.e.s et leurs enfants se définissent alors selon des identités nationales

et non plus selon leur ethnie d'origine (Aouici & Gallou, 2011). En effet, les sujets d'enquête ne se désignent pas en tant que kikongo ou yoruba mais bien en faisant référence à une nation. De plus, l'appartenance au pays d'origine est mobilisée ici, indépendamment du fait d'y être né.e ou d'y être allé.e. Cela peut être interprété comme le signe d'une persistance du sentiment d'appartenance réelle ou symbolique au pays d'origine, basé sur une naturalisation de celui-ci. Les interlocuteur.rice.s s'identifient de fait au pays d'origine en étant né.e.s de parents immigrés africains. Par ailleurs, cette appartenance s'accomplit sur une essentialisation de la culture d'origine. En effet, les sujets d'enquête se déclarent Congolais ou Béninois sur la base de pratiques culturelles telles que la langue ou sur le partage de valeurs considérées comme inhérentes à la culture d'origine. Certain.e.s se basent également sur une conception racialisante de l'appartenance en se disant du pays d'origine à cause de certaines caractéristiques physiologiques, comme Gaëlle qui se dit congolaise d'abord par sa peau et ses cheveux. Les sujets d'enquête ne se réfèrent donc pas à la citoyenneté officielle du pays d'origine pour signifier leur appartenance. Les personnes se disant congolaises ne possèdent d'ailleurs pas la nationalité congolaise³².

La conception essentialisée de l'appartenance est également perceptible dans les éléments mis en avant pour signifier de leur ancrage en Suisse. En effet, aucun sujet d'enquête ne se déclare comme étant Suisse. Ils se réfèrent plutôt au fait d'être né.e.s à Lausanne ou d'y habiter. De plus, la majorité d'entre eux.elles possèdent la nationalité helvétique mais ne se déclarent pas suisse sur cette base pour autant. Cette identification construite à travers leur vie quotidienne ici peut s'expliquer dans une logique de revendication assignée, qui sera abordée dans la suite de ce chapitre. Cela traduit également une essentialisation des appartenances. En effet, comme je l'ai montré plus haut, le sentiment d'appartenance au pays d'origine se base sur une naturalisation de la « culture d'origine ». Ils ne se considèrent alors pas comme Suisse car ne sont pas né.e.s avec la « culture suisse » et donc ne se considèrent pas comme la possédant pas mais l'ont incorporée dans une certaine mesure en grandissant ici. Martina exprime son attachement à sa vie en Suisse en ces termes :

³² La République démocratique du Congo n'autorise pas la double nationalité.

« Ici j'ai toute ma vie. J'ai un boulot je suis stable, j'ai un permis de conduire, j'ai la voiture, comme tout le monde quoi [...] Ma vie elle est en Suisse. Kinshasa c'est chez moi, oui, c'est le pays de mes parents et de mes ancêtres, mais la Suisse j'y ai construit toute ma vie. J'y ai fait mes études, j'ai mes loisirs, mes centres d'intérêts, mes copines. »

D'autres encore expriment leur satisfaction à vivre en Suisse à cause de la qualité de vie que cela leur procure, comme Félicia.

« J'ai toujours dit que si je partais de la Suisse, je reviendrais. Parce que quand on est ailleurs et qu'on revient, on se rend compte qu'on est dans un super pays quand même. Je remercie souvent mes parents que l'on vive ici. Pour moi c'est une bénédiction. Même si on paye beaucoup de factures, à la fin on dort bien la nuit ici. »

En tant qu'instance de socialisation secondaire, l'école est également un lieu où les mêmes connaissances sont inculquées aux enfants. Mais c'est surtout à travers la socialisation par les pairs, représentés par les autres élèves, que sont transmis un ensemble de normes et valeurs et par la suite intériorisé. Les personnes interrogées ont fait l'intégralité ou la majorité de leur scolarité obligatoire en Suisse. Ce qu'ils.elles y ont appris, les personnes qu'ils.elles ont fréquenté, les expériences qu'ils.elles y ont faites ont contribué à forger un sentiment d'appartenance au lieu où ils.elles ont grandi. La Suisse est le territoire qui les a vu grandir et devenir les adultes qu'ils.elles sont aujourd'hui. De ce fait, même si les sujets d'enquête ne mobilisent pas leur citoyenneté suisse pour se définir comme Suisse, leur appartenance à l'espace local des pratiques quotidiennes participe à faire de la Suisse leur société d'appartenance et constitue un ancrage durable. Par ailleurs, la Suisse dans son ensemble est considérée comme une entité abstraite sans contenu commun réel, comme pour Félicia qui ne voit pas une « culture suisse mais plutôt une culture occidentale. » Les liens à la régionalité ou la localité et l'environnement immédiat et quotidien sont donc plus saillants que la Suisse en tant que nation dans le processus d'identification des sujets d'enquête.

La manière de se décrire en terme de groupes d'appartenance traduit un processus complexe en imbriquant plusieurs registres identitaires. Parmi les interlocuteur.rice.s, ces influences multiples les positionnent entre deux spectres : partout et nul part. Certain.e.s, comme William, se sentent appartenir autant à la Suisse qu'à leur pays d'origine et ne remettent pas en cause cette double appartenance. D'autres, en revanche, ne se sentent

appartenir à aucun des deux. Ce sentiment peut être nourri par les séjours dans le pays d'origine qui, comme nous l'avons vu dans le précédent chapitre, les confronte à leur situation d'émigré.e.s ou enfants d'émigré.e.s et les renvoient à leur spécificité suisse. Les constructions identitaires de ces individus sont alors plus conflictuelles, ce qui transparaît dans le vocabulaire utilisé pour décrire leur situation.

« Ralph : C'est assez difficile parce que c'est comme si on avait le cul entre deux chaises. Tu sais pas vraiment où te placer.

Tabitha : Quand je suis au Bénin, je me sens pas non plus Béninoise. Et quand je suis en Suisse je me sens pas Suisse. Donc je suis perdue. »

3.1.2 LA CITOYENNETE SUISSE

Toutes les personnes interrogées, à l'exception de William qui est détenteur d'un permis C, possèdent la nationalité suisse par le biais de la naturalisation, de l'adoption ou par naissance. Cependant, aucun ne fait référence à ce statut officiel pour se déclarer Suisse. Pour les personnes naturalisées, que représente alors le passeport à croix blanche ? L'intérêt sera porté sur leur interprétation subjective de la nationalité suisse.

En tant que capital juridique, la nationalité opère une différenciation entre nationaux et non-nationaux, en autorisant ou en interdisant. De ce fait, elle peut être considérée comme un « instrument de clôture sociale, qui représente une condition préalable à la jouissance de certains droits ou de participation à certains types d'interaction » (Frauenfelder, 2007, p.16). Par ailleurs, son accès est restreint et réglementé par un ensemble de dispositions légales. Son acquisition peut alors être considérée comme un rite de passage avec une procédure longue, des épreuves, des cérémonies, des officiants et des lieux privilégiés (Centlivres, 1990). Pour le.la citoyen.ne d'origine, la nationalité suppose une identification subjective à la nation auquel il appartient depuis sa naissance. Même si c'est aussi un construit social à travers divers enregistrements officiels comme les papiers d'identité ou les actes de naissance, elle reste considérée comme quelque chose de « donné » depuis le départ (Brubaker, 1997). Le processus de naturalisation est un rapport étroit avec l'Etat puisqu'il détermine les conditions d'accès à une « nouvelle identité ». Ces conditions varient selon les droits de la nationalité que les Etats préconisent, les représentations et idéologies de la nation (Frauenfelder, 2007).

En Suisse, le droit de la nationalité est défini de manière prédominante par les liens du sang avec le principe de *jus sanguinis* (Foideveaux, 1997). Seul.e.s les enfants de ressortissant.e.s suisses sont considéré.e.s comme des « naturels », pour reprendre la dénomination utilisée par Sayad (1993). Les personnes nées sur le territoire suisse et désireuses d’y acquérir la citoyenneté doivent alors entreprendre une procédure de naturalisation. Les résultats des diverses votations populaires concernant les naturalisations semblent attester la volonté du peuple suisse de réitérer cette vision de la nationalité. La naturalisation facilitée pour les personnes issues de la deuxième génération de migration a été refusée en 2004, tandis que depuis février 2017 celle-ci a été accordée pour les petits-enfants de migrant.e.s. Les personnes vivant en Suisse depuis trois générations doivent alors également se soumettre à une procédure de naturalisation. Cependant, les procédures pour les enfants de migrant.e.s sont généralement moins longues et moins coûteuses.

Comme annoncé plus haut, la majorité des personnes interrogées est détentrice de la nationalité helvétique, par différents biais (naturalisation, adoption ou de naissance). A l’exception de Sam et Radya, les interlocuteur.rice.s l’ont acquise pendant leur enfance ou leur adolescence. Ils déclarent alors que les initiateurs de cette décision sont leurs parents. A noter que les personnes d’origine congolaise et camerounaise ont dû renoncer à leur nationalité d’origine, la double nationalité n’étant pas autorisée par ces pays. Qu’ils.elles aient les instigateur.rice.s ou non de la démarche de naturalisation, tous.les font sens de cette appartenance à la communauté nationale. Dans leur rapport à la naturalisation et à la citoyenneté, les jeunes que j’ai interrogés n’y accordent pas de d’incidence symbolique identitaire ou subjective. A l’instar de Sam et Laetitia, ils.elles ont valorisé la dimension utilitaire de posséder la nationalité helvétique.

Sam : « Avec le passeport burundais c’était une vraie galère. Avant tu devais avoir un visa pour aller en France. Je me rappelle une fois on a voyagé aux Pays-Bas. A l’aéroport, à la douane, on nous a gardé pendant une heure parce qu’ils savaient pas ce que c’était nos titres de séjours. Ils ont dû appeler en Suisse pour savoir. »

Laetitia : « Franchement, pour moi la seule importance c’est quand t’es à l’étranger tu peux passer partout quand t’as le passeport suisse. »

Le titre national est perçu comme une ressource dans leur désir de mobilité internationale, en se substituant à leur nationalité d'origine qui ne leur ouvre pas tant de possibilités. Plusieurs individus ont déclaré avoir pu effectuer des séjours linguistiques à l'étranger, ce qui aurait été rendu plus compliqué voir irréalisable avec leur nationalité d'origine. Les sujets d'enquête réduisent alors la signification de l'acte de naturalisation à une question de « papier ». Ce discours peut être interprété comme une « dénégarion subjective des conséquences identitaires de l'acte d'acquisition » de la nationalité suisse proposé par Frauenfelder (2007). Dans cette logique, les acteur.ice.s naturalisé.e.s minimisent l'incidence symbolique de la naturalisation sur leurs identités, permettant d'exprimer une distanciation subjective susceptible d'être éprouvée ou ressentie. Ce déni est expliqué par l'écart ressenti par les enfants de migrant.e.s naturalisé.e.s entre l'identité formelle ou juridique en tant que Suisse et l'identité sociale qui leur est attribuée implicitement. Cette attribution est le résultat d'un processus de stigmatisation à partir d'une logique ethnique basée sur des caractéristiques physiques ou sur la consonance du patronyme (*Ibid.*). Ne pas accorder d'importance à la nationalité peut également revenir à être conscient.e que ce statut n'effacera pas les frontières entre les Suisses de naissance et les Suisses par acquisition. La citoyenneté suisse n'est donc pas mobilisée par les sujets d'enquête pour signifier leur appartenance et en n'est non plus pas synonyme. Il s'agira dans la suite de cette section d'approfondir ces processus de stigmatisation que les enfants de migrant.e.s africain.e.s peuvent expérimenter.

3.2 AUX FRONTIÈRES DES IDENTITÉS

Stuart Hall écrivait que « l'identité en tant que processus, récit et discours, est toujours racontée depuis la position de l'Autre » (2013, p.62). La construction des identités est ainsi un processus dans lequel les interactions sociales ont une place centrale. En tant qu'enfants de migrant.e.s j'ai évoqué précédemment que les sujets d'enquête peuvent être confronté.e.s à des formes de stigmatisation. En effet, certaines remarques ou attitudes peuvent pointer leurs « différences » et les ramener à un statut d'étranger bien qu'ils.elles se considèrent comme faisant intégralement partie de la société suisse en ayant passé toute ou une majorité de leur vie ici. Ils.elles sont alors altérisé.e.s. Il s'agira alors dans cette section de voir comment se manifeste cette stigmatisation, ce qu'elle provoque chez les interlocuteur.rice.s et les effets sur les dynamiques identitaires. Le concept d'identité ethnique sera mobilisé avec une focalisation sur les interactions sociales. En effet, selon Barth (1995) les identités et groupes

ethniques s'affirment lors des interactions sociales. Afin de voir comment cela s'opère dans le cadre de cette enquête de terrain, je commencerai par montrer qu'un sentiment d'altérité est présent chez les interlocuteur.ice.s du fait des remarques stigmatisantes dont ils.elles ont pu être victimes. Je montrerai ensuite que ces situations peuvent provoquer un sentiment d'exclusion de la société suisse et qu'en réaction une revendication de leur « différence » et de leur identité ethnique est mobilisée par les acteur.ice.s.

3.2.1 DANS LE REGARD DES AUTRES

Tout comme en France, l'utilisation des catégories ethniques est prohibée en Suisse. De ce fait, il est difficile d'avoir une idée claire de comment les catégories ethniques et racialisées structurent et organisent la vie sociale, économique et politique suisse. Bien que des études ont mis en lumière les discriminations faites à l'encontre des étrangers en Suisse, peu de données sont à disposition pour rendre compte de pratiques ou représentations discriminantes et stigmatisantes envers la population suisse d'origine étrangère. Bien que les sujets d'enquête n'aient pas évoqués d'expériences discriminatoires les ayant défavorisés dans le marché du travail ou dans la recherche d'un logement par exemple, ils ont fréquemment été la cible de remarques péjoratives et injurieuses. Tous les interlocuteur.rice.s m'ont fait part de plusieurs exemples relatant de ce type d'expériences qui prennent place dans diverses interactions informelles. Ralph, en me racontant son séjour à l'armée, me disait qu'il a souvent eu des insultes racistes de la part de son supérieur. En ayant gradé, il occupait un poste à responsabilité au sein de sa caserne. Des personnes ont alors fait des remarques sur sa présence et sa position lors d'une journée de visite des parents, en signalant « qu'on ne se croirait plus en Suisse ». Quant à Martina, dans le cadre de son travail dans une administration cantonale, a également eu à gérer les propos racistes d'un bénéficiaire.

« J'avais un monsieur au travail qui se plaignait. Il me disait au téléphone « Mais Madame A., vous voyez les vrais Helvètes comme nous on a pas droit à des aides. On nous refuse. Vous me comprenez, nous les vrais Suisses que nous sommes. Ca va tout pour ces étrangers, ces Africains. Vous êtes d'accord Madame A. ? » [...] Je lui ai donné rendez-vous. Il arrive au bureau et il cherchait Madame A. Je me suis présentée devant lui et il était choqué, outré que Madame A. soit noire. Quand il m'a vu, il a dit une chose qui m'a fait rire. Il m'a dit « maintenant ici ils ont des Noirs ! » J'ai dit « Oui Monsieur et je paye même mes impôts ! Vous imaginez la catastrophe ! » (rires). »

Martina a un nom de famille à consonance francophone. Cela explique pourquoi cet homme ne pensait pas s'adresser à une personne d'origine étrangère. Ces jeunes adultes n'ont pas été confronté.e.s à ce type d'expérience qu'à l'âge adulte. Ils.elles ont dû y faire face dès l'enfance à l'école. En ayant souvent peu d'enfant d'origine africaine dans leur classe, ils.elles ont entendu des insultes ou commentaires tels que « petit caca » ou « t'es sale ». Les interlocutrices ont particulièrement souffert des moqueries à propos de leurs cheveux crépus ou tressés. Certains enfants ne voulaient également pas leur prendre la main ou s'asseoir à côté d'eux.elles. Même si l'école a été un lieu de socialisation, leur assignation à l'altérité s'est en premier manifestée dans ce lieu. De plus, les interlocuteur.rice.s ont exprimé leur agacement face aux différents stéréotypes véhiculés sur les Africain.e.s, qu'ils.elles jugent trop souvent associé.e.s aux dealers ou d'être sauvages ou sales. Ils.elles jugent également problématique le manque de représentation et visibilité dans l'espace médiatique suisse, ce qui leur donner l'impression « d'évoluer ici comme des fantômes », comme le faisait remarquer Veronica.

De nombreuses études ont montré que les enfants de migrant.e.s sont souvent perçus en tant qu'étrangers à travers plusieurs marqueurs (patronyme, accent, port du voile) et prennent alors conscience de leur position de minoritaire. Il apparaît ici que la couleur de peau est le marqueur le plus porteur d'exclusion. A travers certaines questions qu'on a pu leur poser, « Est-ce que tu bronzes ? Est-ce que tu as la langue noire ? », leur différence, basé sur un critère racialisant est alors pointée du doigt. Ce renvoi constant à une altérité est accentué lorsqu'ils.elles sont invité.e.s à répondre de leur origine.

Stéphanie : « Ici (en Suisse) on va toujours me rappeler que je suis Congolaise. Tous les jours on me le rappelle au travail. Pas de manière péjorative, mais les collègues qui ne me connaissent pas encore, en discutant ils comprennent que j'ai fait mes classes ici et il arrive toujours un moment où on me demande depuis combien de temps je suis arrivée en Suisse. Quand je dis que je suis née ici, on me fait souvent la remarque « vous avez l'habitude de la neige alors ! » On me rappelle que je ne suis pas Suisse, alors que je suis née ici ».

J'ai montré précédemment que les sujets d'enquête choisissent de répondre en mettant en avant leur origine africaine. Ce mode de représentation de soi participe aux logiques de catégorisation et différenciation sociale en maintenant une distinction avec la personne interlocutrice (Frauenfelder, 2007). Du fait de ces commentaires, il y a une intériorisation

subjective des attentes d'autrui en ne se sentant pas légitimes à se déclarer suisse. Ces interactions informelles et les représentations qu'y en dégagent participent à un sentiment d'exclusion du groupe national. Le fait de se sentir suisse ou non apparaît comme devant être validé par la société majoritaire, comme l'exprime ici Félicia : « Ici on va tout le temps me demander si je suis née ici ou pas [...] Avec ce genre de question, je comprends que jamais je serais acceptée en tant que Suisse à part entière. »

Ces discours mettent en lumière toute l'ambivalence que peuvent ressentir les sujets d'enquête dans leur appartenance à la société suisse et au pays d'origine. La couleur de peau apparaît ici comme un aspect non négligeable dans les constructions et les ressentis identitaires. Cependant, cette assignation à l'étranger en tant que Noir.e.s est contrebalancée lorsqu'ils se rendent en Afrique, où en tant qu'enfants d'émigré.e.s, ils.elles sont considéré.e.s comme Blanc.he.s. Dans ce contexte, le terme « Blanc » ne se réfèrent pas à une origine ou une couleur de peau mais renvoie à un statut d'étranger. Ils sont donc pris dans cet entre-deux entre une assignation basée sur la couleur de peau en Suisse mais qui n'est pas reprise dans leur pays d'origine, où leur perception d'eux-mêmes en tant que Noir.e.s est remise en question par les locaux. Cela peut accentuer de fait leur sentiment d'être égaré entre la Suisse et leur pays d'origine, en étant considéré.e.s partout comme étranger.ère.s.

3.2.2 IDENTITE ASSIGNEE, IDENTITE REVENDIQUEE

L'effet d'une catégorisation sociale peut être double dans la construction identitaire d'un groupe dit minoritaire. Selon Martiniello & Simon (2014), « l'étiquetage social pousse soit à reprendre l'identité stigmatisée pour se l'approprier et la requalifier en inversant le stigmate, selon le processus topique du « *black is beautiful* », avec le projet ultime de détacher l'image négative de la catégorie; soit à l'inverse à rechercher l'assimilation au groupe dominant ou du moins à son système de signes pour éviter d'être pris dans la dépréciation, avec l'espoir de passer inaperçu et d'éviter les assignations identitaires et le renvoi aux origines » (p.6). La manière dont sont utilisés certains termes dans le discours des sujets d'enquête démontre d'une appropriation de l'identité assignée sur la base de la couleur de peau et des origines. En effet, les catégories de classement mobilisées par les acteur.ice.s pour se définir et appréhender les autres peuvent servir à analyser les formes de gestion de l'altérité et des identités (Martiniello & Simon, *Ibid.*). Plusieurs catégories sont identifiables dans le discours des interlocuteur.rice.s pour se définir en tant qu'individu et en tant que membre

d'un groupe. Comme je l'ai montré précédemment, le pays d'origine est mobilisé pour localiser leur appartenance, en déclarant être Congolais.e ou Béninois.e. De plus, le terme « Noir.e.s » est utilisé de manière spontanée et prédominant dans leur discours comme auto-désignation globalisante, comme le montre ici Ralph.

« Vu que mes parents ils nous ont toujours forcé à limite trop en faire, ca fait que les autres se disent que ca va, comme si j'étais un bon **Noir**. Dans ma vie, j'ai pas vraiment connu le racisme. Déjà j'ai eu la chance de grandir dans une ville comme Lausanne, c'est très multiculturel, il y avait d'autres **Noirs** à l'école. Mais c'est vrai que la situation de l'homme **Noir** en Suisse elle est très,...Par exemple, tu vois rarement des **Noirs** avec une bonne position. J'essaye de faire du mieux possible les différentes choses que je fais. Par exemple, je fais aussi du mannequinat à côté. La c'est vraiment compliqué en Suisse. En Suisse, les **Noirs** ça marche presque pas. »

Ce processus est qualifié de renversement sémantique (Tabaoda-Leonetti, 1998) qui transforme le stigmat négatif en positif en s'auto-désignant comme Noir.e.s, plutôt que de recourir à des euphémisations telles que « personne de couleur » ou « Black ».

Le terme « Africain.e.s » est également utilisé. Cela dénote que la dimension africaine de l'identité ne se cristallise pas exclusivement autour d'un territoire précis mais se réfère à l'Afrique dans sa globalité. Ceci est une des dimensions de l'ethnicité symbolique selon Gans, (1979) qui peut s'exprimer dans la volonté d'affirmer une appartenance culturelle/ethnique et revêt une forte dimension émotionnelle. Les liens et identifications avec l'Afrique sont réactivés et renforcés par leur environnement présent et la situation d'altérité dans laquelle ils.elles sont placé.e.s en Suisse. Cette identification à un groupe élargi au continent est désignée comme une appartenance pan-ethnique par certaines auteur.e.s (Rumbaut, 1997). Par ailleurs, ces appartenances dépassant les frontières étatiques africaines seraient créées par le contexte migratoire et façonnés par des facteurs structurels comme la ressemblance de physionomie, la classe sociale ou la génération. Les sujets d'enquête se basent sur des critères biologiques (la couleur de peau) et culturelle (pratiques et valeurs) pour signifier leur appartenance et solidarité à l'Afrique dans sa globalité. Cependant, cet attachement n'est pas la manifestation d'une volonté d'un retour « aux sources ». En effet, même si ces jeunes ne sont pas réfractaires à l'idée d'aller vivre dans leur pays d'origine, ils.elles n'envisagent néanmoins pas de quitter totalement la Suisse. Radya l'explique ici.

« Oui j'aimerais pouvoir vivre au Congo. Après vivre au Congo, ça ne veut pas dire vivre mes 365 jours de l'année au Congo (rires). Parce que ça va être difficile. Un pied là-bas, un pied ici, je trouve ça très intéressant. »

Cela démontre tout le paradoxe que connaissent les enfants de migrant.e.s africain.e.s entre un fort attachement au pays d'origine, confronté à leur statut d'étranger quand ils.elles se rendent sur place.

Les appellations ont un rôle central en tant que marqueurs identitaires car ici elles nourrissent la revendication d'une ethnicisation, qui est avant tout le fait d'une auto-attribution par les acteur.ice.s (Barth, 1995). Selon l'approche constructiviste de Barth, un groupe ethnique est un type d'organisation basé sur une assignation et une auto-attribution des individus à des catégories ethniques et/ou racialisées. Il identifie la persistance de ces groupes par le maintien de leur frontière sociale dans les interactions avec des membres de groupes différents. Pour lui, partager la même culture est davantage une conséquence qu'une condition première de l'organisation d'un groupe ethnique. C'est ainsi les interactions sociales entre les groupes qui créent les différences culturelles et leur confèrent un sens. Les frontières sociales sont perceptibles à travers l'appropriation des sujets d'enquête d'un « nous » marquant leur situation de groupe ethnique minoritaire opposée à un « eux » représentés par les personnes identifiées comme Suisses. Barth ajoute qu'une « dichotomisation des autres comme étrangers, comme membres d'un autre groupe ethnique, implique de reconnaître des limitations dans la compréhension commune, des différences dans les critères de jugement de valeurs et des actes, et une restriction de l'interaction aux seuls secteurs présumés offrir les possibilités d'intercompréhension et d'intérêt mutuel » (p.231). Cette logique est perceptible dans le discours de certain.e.s interlocuteur.ice.s, comme Radya ici.

Radya : « Quand tu vois une Noire en Suisse, je vais directement me dire, on fait partie de la même équipe quoi. Je la connais peut-être pas mais on vit la même chose, on se comprend. Et ouais y a quand même beaucoup ce sentiment d'appartenance. Beaucoup plus facilement avec quelqu'un qui a vécu la même chose que toi, avec quelqu'un que tu penses qui a vécu la même chose que toi [...] qu'avec quelqu'un d'origine suisse. Enfin de compte, peut être qu'on est allé à l'école ensemble mais tu comprends pas tout ce que je vis. Tu comprendras jamais ».

Bien que les sujets d'enquête se réfèrent en tant que Noir.e.s, le sentiment d'appartenance qu'ils.elles peuvent éprouver se base sur la couleur de peau en regard de leur position d'enfants de migrant.e.s africain.e.s. Cette situation est présentée comme menant à produire des conditions particulières et donc à la perception de partager des expériences communes et propre à leur statut d'enfants de migrant.e.s africain.e.s. La prégnance d'un vécu supposé commun est renforcé par le fait que les frontières sociales ne se limitent pas seulement aux personnes considérées par les sujets d'enquête comme Suisse mais également aux personnes africaines identifiées comme ayant grandi en Afrique, indépendamment de leur âge. De plus, peu d'interlocuteur.rice.s déclarent en avoir dans leur réseau de sociabilité mais davantage de personnes issues de la migration africaine ayant grandi en Suisse. L'identité ethnique repose alors sur le partage d'un vécu similaire en raison de leur ethnicité visible et d'être issu.e.s d'une famille migrante en Suisse.

Laetitia : « [...] Parce que moi je vais pas me sentir pareil que ceux qui ont vécu en Afrique. Dans le sens, je ne sais pas...En fait je dis ça mais j'ai jamais essayé de fréquenter quelqu'un qui venait d'arriver du bled. »

Cette identification liée à la spécificité d'être d'origine africaine, noir.e et suisse peut donc s'apparenter à une ethnicité hybride. Même si les interlocuteur.rice.s n'ont pas utilisés le terme « Afro-Suisse » pour signifier leur appartenance, les frontières de groupe ethnique hybride ne se basent alors ni sur la couleur de peau ni sur des caractéristiques culturelles communes que partageraient toute personne africaine mais bien sur leur place en Suisse en tant qu'enfants de migrant.e.s africain.e.s

3.3 CULTURES DOUBLES, IDENTITES PLURIELLES

Ce dernier chapitre a mis en avant toute la complexité des dynamiques identitaires, menant à des identifications ambivalentes et fluides. La « double appartenance culturelle » des enfants de migrants a depuis longtemps été un sujet d'intérêt pour les chercheur.euse.s en sciences sociales. Plusieurs auteur.e.s ont d'ailleurs présenté cette double appartenance comme une source de difficultés qui produit des individus déracinés. C'est le cas de Sayad (1991), qui présente les « enfants illégitimes » comme égaré.e.s entre le pays d'accueil et le pays d'origine et ayant développé un système de référence double et contradictoire, dont les

valeurs et points de vue vont s'entrechoquer. Bien que certain.e.s interlocuteur.rice.s se déclarent « perdus » et ne se sentent appartenir nul part, ils.elles n'estiment pas pour autant être désavantagé.e.s. La situation que décrit Sayad n'est alors pas systématique car les différentes composantes de l'identité constituent la diversité des personnes interrogées. De plus, ils.elles considèrent leur double appartenance culturelle plutôt comme un avantage et un enrichissement. Dans cette perspective, il s'agira dans cette section de mettre en lumière les aménagements identitaires dont cette double appartenance culturelle peut conduire à faire.

3.3.1 ETRE ENFANTS DE MIGRANT.E.S : UN POINT COMMUN

En plus de se revendiquer « Noir.e.s », les jeunes que j'ai rencontrés se distinguent de la société d'accueil en valorisant l'assomption d'un déterminant commun, être né.e.s dans une famille qui vient d'ailleurs. Cela se reflète dans la constitution de leur réseau de sociabilité. En effet, ils.elles déclarent avoir davantage d'ami.e.s issu.e.s de parents migrants, tout comme eux.elles, Africain.e.s ou non. Plusieurs sujets d'enquête sont d'ailleurs ami.e.s ou se connaissent.

Laetitia : « Si je regarde mon entourage, je connais peut-être une Suisse, une vraie, [...] mon ancienne collègue. Sinon je fréquente que des étrangers, enfin étrangers...des gens comme moi en fait, des gens perdus (rires). Et c'est là que je me dis que j'ai grandi en Suisse mais dans la Suisse étrangère. »

Gaëlle : « Ils (ses ami.e.s) ne sont pas Suisse non plus. C'est quand même des étrangers donc on a tous plus ou moins la même manière d'être. C'est des Espagnols, Italiens ou Portugais. Du coup on se retrouve plus ou moins. »

Ralph : (en racontant son expérience à l'armée) « Bah en fait avec les étrangers, avec les Albanais c'est les personnes avec qui tu t'entends le mieux parce que plus t'es étranger plus vous vous sentez soudés. »

Les expressions qu'utilisent ici Laetitia, Gaëlle et Ralph telles que « la Suisse étrangère », « étranger », « pas Suisse », démontrent une manière commune de considérer les personnes issues de la migration ayant grandi en Suisse. Cette identification aux jeunes issus de l'immigration est tellement prégnante que ce prisme de l'identité culturelle est mobilisé pour

expliquer le fait de ne pas se sentir soi-même lorsqu'ils.elles se trouvent hors de leur réseau de sociabilité. Pourtant, le fait de devoir « jouer un rôle » est un phénomène que beaucoup de personnes peuvent expérimenter lorsqu'elles se trouvent dans leur sphère professionnelle.

Tabitha : « La semaine je me transforme en Suisse, où c'est pas vraiment moi. Et le week-end quand je sors je me dit « ah enfin des gens comme moi » [...] Des fois j'ai l'impression que je joue un rôle. Non mais c'est horrible de dire ça mais... Je suis pas moi-même. »

Ces discours traduisent un consensus implicite d'agrégation sociale chez ces jeunes, fondé non pas sur une citoyenneté commune mais sur le sentiment partagé d'appartenir à un groupe de pairs (Aouci & Gallou, 2011). Ce sentiment de partage est augmenté en produisant une certaine solidarité dans des situations comme l'armée où ils.elles peuvent être confronté.e.s à du racisme comme le mentionnait Ralph. L'idée d'un sentiment d'expériences partagées entre les enfants de migrant.e.s en Suisse se confirme avec le discours de Tabitha, qui a progressivement pris conscience de son appartenance à ce groupe distinct.

« J'étais toujours un peu la seule Noire et métisse, parce que je vivais à [quartier anonymisé] qui est un quartier pas très mélangé. Du coup, je me sentais quand même un peu différente [...] Et jusqu'à ce que j'arrive au collège où y avait des gens qui venaient de partout, je me rendais compte que j'étais pas comme les autres mais je savais pas trop pourquoi [...] Mais quand je suis arrivée en 5^{ème} ça a été une révélation. Je me suis dit « ah ouais y a d'autres gens comme moi ». Du coup c'est vrai que j'ai tendance à trainer avec des gens qui ne sont pas Suisses. Mais pas forcément Africains. Genre surtout Serbes, Bosniaques. Mais parce qu'eux aussi ils sont d'ailleurs. Parce que vu que j'étais en VSB³³, y avait pas beaucoup d'étrangers. Du coup je trainais que avec des VSO. Jusqu'en 9^{ème} je ne trainais pas du tout avec les gens de ma classe. Je n'étais pas du tout comme eux, y avait pas du tout les mêmes délires. C'est des trucs tout cons. Mais eux par rapport à leurs parents quand on était en 7^{ème}, ils pouvaient déjà tout faire et moi je devais encore rentrer à 22 heures, comme ma pote Serbe. Du coup je me sentais plus proche d'elle que des gens de ma classe qui étaient Suisses. Et c'est vrai que les Suisses ils ont une éducation assez tranquille, moins stricte que ce que moi j'ai eu. »

³³ Avant l'introduction de la Loi sur l'enseignement obligatoire (LEO) en 2011, l'école secondaire vaudoise était structurée en trois filières : Voie secondaire de baccalauréat (VSB), Voie secondaire générale (VSG) et voie secondaire à option (VSO) qui offrent des perspectives de formations supérieures ou professionnelles différentes.

La constitution de leur réseau de sociabilité est à l'image du contexte urbain et multiculturel dans lequel ils.elles vivent. La plupart ont toujours vécu à Lausanne et dans ses environs, ils.elles y sont alors solidement ancré.e.s. Ces discours témoignent d'une identité plus large constituée autour du fait d'être enfants de migrant.e.s vivants en Suisse et en soi, d'être de nul part et de partout simultanément. Les pratiques sociales et culturelles qui les identifient et les différencient au sein de leur société de référence en tant qu'enfants de migrant.e.s en Suisse et d'enfants d'émigré.e.s au pays.

3.3.2 STRATEGIES IDENTITAIRES

Pour faire face aux stigmates et assignations identitaires auxquels ils.elles peuvent être confronté.e.s, les enfants de migrant.e.s usent de techniques, nommées stratégies identitaires. Tabaoda-Leonetti (1998) les définit comme « le résultat de l'élaboration individuelle et collective des acteurs et expriment, dans leur mouvance, les ajustements opérés, au jour le jour, en fonction de la variation des situation et des enjeux qu'elles suscitent, c'est-à-dire des finalités exprimées par les acteurs, et des ressources de ceux-ci » (p.49). Le principal intérêt de cette définition est de mettre l'accent sur la dimension dynamique des stratégies identitaires adoptées par les acteur.ice.s, consciemment ou inconsciemment. Ainsi, les individus jouent avec plusieurs appartenances identitaires en employant l'une ou l'autre en fonction du contexte et des interlocuteur.rice.s. J'abordais plus haut la manière dont répondaient les sujets d'enquête à une question telle que « d'où viens-tu ? ». Face à de telles sollicitations, les réponses varient en fonction de la personne en face d'eux.elles.

Radya : « Si on me demande d'où je viens, bon ça dépend de qui me pose la question (rires), mais je vais dire que je viens du Congo. Après c'est vrai que tout dépend de mon interlocuteur parce suivant qui, je vais dire que j'habite à (région lausannoise) ».

Ralph : « Quand je pars aux Etats-Unis, tu dois dire que t'es Suisse parce qu'ils comprennent pas que tu peux être Africain et habiter en Europe. Au tout début j'expliquais et les gens ne comprenaient pas. Pour eux je suis Afro-Helvétique (rires). »

En disposant d'un choix plus large de référents pour se situer dans les interactions quotidiennes, ces jeunes jouent avec leurs différents niveaux d'identification. Ici Radya peut mobiliser une appartenance nationale revendiquée et non officielle (elle n'a pas la citoyenneté congolaise) autant que son ancrage local. Ce type de situation incitant à répondre de son appartenance peut également être ressentie comme une assignation les renvoyant de fait à un statut d'étranger.ère. Ils.elles peuvent alors choisir de mettre en avant leur appartenance locale ou nationale officielle afin de parer à ces situations. Cet effet de nivellement des identités et des appartenances est réaffirmé lorsque les interlocuteur.rice.s se trouvent hors du territoire, comme le montre ici Radya.

« Un jour j'étais à Toronto. Donc à Toronto personne ne parle français, à part les touristes. Devant moi il y avait une dame qui disait « Ouais la dernière fois on était à Vevey... » et j'étais là mais « Trop bien !! ». J'avais trop l'impression que c'était une dame de ma famille en fait. Mais tout simplement parce qu'elle a cité la Suisse et elle a parlé en français. Et je sentais qu'y avait un truc entre elle et moi. Pourtant on ne se connaissait pas. »

Inserés dans un contexte suisse et local, ils.elles s'identifient en opposition du groupe majoritaire en tant qu'étrangers. En revanche, dans une situation en-dehors du contexte national et à une échelle plus large, l'appartenance à la Suisse est activée et, comme Radya l'exprime, ils.elles ont le sentiment d'une connaissance commune, la Suisse. Ces différents exemples mettent en lumière la fluidité des identités, où les acteur.rice.s sont capables d'agir sur leur propre définition de soi.

Certains jeunes estiment qu'ils.elles ont développé une « double culture » du fait de leur identification à la société suisse et à la société du pays d'origine. Comme évoqué plus haut, les sujets d'enquête présentent cette double appartenance culturelle comme une force et une richesse. C'est ce que Oriol (1988) appelle la « double identité ». D'une part, ce « bagage culturel » est présenté comme la possibilité d'une plus grande ouverture sur le monde, en se montrant davantage tolérant.e.s et ouvert.e.s d'esprit face à d'autres contextes culturels qui ne leur sont pas familiers. Cependant, la valorisation de cette compétence peut être interprétée comme une réaction face aux différentes remarques péjoratives qu'ils.elles ont entendues à de nombreuses reprises. Les personnes interrogées imputent ces commentaires à une méconnaissance des auteur.e.s. des mondes qui les entourent. D'autre part, l'intériorisation de référents culturels et identitaires multiples, permet de composer un « entre-deux pratique et

viable » (Aouici & Gallou, 2011), en sélectionnant les éléments leur paraissant leur plus pertinents de chaque côté.

Sam : « Si tu sais jongler et sortir le meilleur de chaque culture, c'est clairement une richesse [...] J'ai l'impression que je peux avoir du recul sur la culture burundaise et suisse, je peux être critique et prendre ce qu'il y a de bien dans les deux. Et après tu en fais un métissage. »

Par ailleurs, le fait d'avoir été socialisé.e.s aux normes, valeurs et codes du pays d'accueil et du pays d'origine leur permet de développer une compétence adaptative à ces deux contextes et de passer de l'un à l'autre aisément.

Ralph : Maintenant je dirais que je me rend plus compte quand je dois switcher parce que [...] ça fait 23 ans que je vis soit avec le plus grand des blédards de mon église ou soit des parents d'amis suisses depuis des générations. Donc à force tu t'habitues et tu switches de l'un à l'autre [...] Faut juste apprendre à dire les bonnes choses aux bonnes personnes. Par exemple, tu pourras appeler une personne par son nom s'il est Blanc et qu'il a 40 ans mais si c'est un Noir je vais essayer de ne pas l'appeler par son prénom mais j'ai pas envie de l'appeler Tonton donc je vais essayer de trouver une technique. »

Radya : « Quand je suis avec mes copines noires, je vais parler fort. Parce qu'on est entre nous, on se lâche (rires). Quand je vais être avec mes copines blanches, je vais être...tu t'adaptes vraiment à la personne en face de toi. Tu réfléchis même plus en fait [...] Et c'est même pas un effort, ça se fait tout à fait naturellement. »

3.4 CONCLUSION

Au terme de ce dernier chapitre, il a été donné de voir que des éléments tels que le lieu de naissance ou la nationalité ne suffisent pas à décrire le lien complexe qui détermine le rapport au territoire de chacun.e. C'est l'ensemble du parcours et le sens donné aux lieux, investis ou non, aux vécus et aux pratiques qui constituent un ensemble pouvant servir de compréhension aux appartenances de chacun.e. Il ressort de ce chapitre que les sujets d'enquête mobilisent différents registres et niveaux d'appartenances. L'approche sous l'angle des interactions sociales permet de rendre compte de plus de nuances dans les représentations

des appartenances identitaires des individus et met à jour des constructions diffuses des enfants de migrant.e.s africain.e.s.

Tout d'abord, l'identification au pays d'origine est manifestée à travers une appartenance nationale essentialisée. Elle ne se base pas sur la citoyenneté mais sur des pratiques, des valeurs et des critères biologisant. Ceux-ci, mobilisés pour signifier une appartenance, revêt alors une dimension naturalisante puisque donnés dès la naissance. Par ailleurs, cette appartenance au pays d'origine est déterritorialisée puisqu'elle ne signifie pas un « retour aux sources ». De plus, peu de sujets d'enquête possèdent la nationalité du pays d'origine. Référencer alors son appartenance sur des critères essentialisants permet ainsi de se rassurer de son origine, comme l'évoque Trémon (2010) en mobilisant un « complexe d'extériorité ». La situation migratoire cristallise cette appartenance nationale autour du continent africain compris dans son ensemble en revendiquant une appartenance pan-ethnique. Toutefois, elle peut se rapporter davantage à un niveau local en tant que Noir.e.s né.e.s et/ou ayant grandi en Suisse.

L'appartenance à la Suisse ne se manifeste pas à un niveau civique ou nationale, mais bien sur un ancrage au territoire national à travers l'espace local des pratiques quotidiennes. Ainsi, les sujets d'enquête n'accordent pas de valeurs symboliques et identitaires à la possession de la nationalité suisse et ne mobilisent pas ce statut officiel pour décrire leur appartenance à la Suisse. Pour finir, la prise de conscience d'être un groupe minoritaire du fait d'une assignation sociale participe au développement plus large d'un sentiment de partage de vécus communs aux individus issus de familles migrantes.

CONCLUSION GENERALE

Ce travail s'intéresse aux individus issus de parents migrant.e.s d'Afrique subsaharienne vivant dans la région lausannoise. A travers des entretiens semi-directifs avec 13 personnes originaires de 6 pays africains, je me suis efforcée de rendre compte de leur constructions identitaires sous le prisme du transnationalisme. Certain.e.s sont né.e.s en Suisse, d'autres sont arrivé.e.s pendant leur enfance. Mais tous ont vécu la majorité de leur vie ici.

Les identités, qui sont au cœur de cette étude, sont comprises ici comme le résultat d'un processus, la construction identitaire. Celle-ci est en constante formation et reconfiguration. En ayant des parents africains, les jeunes que j'ai rencontrés ont grandi dans des foyers comprenant des références au pays d'origine idéologiquement, matériellement et affectivement. De ce fait, ils.elles évoluent en étant pris dans plusieurs systèmes de référents culturels depuis leur plus tendre enfance. Les constructions identitaires et la perspective transnationale se juxtaposent alors. En effet, le transnationalisme méthodologique appliqué aux migrations internationales tente de mettre en lumière les liens et connections multiples que les personnes migrantes construisent et maintiennent à travers les frontières. Afin d'adapter cet apport théorique aux enfants de migrant.e.s, pour qui les enjeux identitaires sont différents de leurs parents, j'ai considéré ici les normes en vigueur dans les structures familiales comme constamment négociées lorsqu'elles sont adoptées dans un contexte migratoire. Mon intérêt s'est alors porté moins sur la distance géographique entre les enfants de migrant.e.s et leur pays d'origine, que sur les implications du franchissement des frontières sur leur construction identitaire. Même si ces jeunes adultes ont grandi en Suisse, leur pays d'origine tient une grande place dans leur vie. Ces référents multiples, du fait de leur socialisation à la société suisse et par la transmission de leur « culture d'origine » par leurs parents, sont imbriqués dans leur trajectoire de vie. Le but de cette recherche était alors de voir comment sont mobilisés ces deux systèmes de références dans les constructions identitaires des enfants de migrant.e.s africain.e.s de la région lausannoise et comment ces jeunes trouvent un équilibre entre ces deux espaces.

Mon questionnement reposait principalement sur trois axes. Afin d'entrer en matière, il s'agissait de comprendre dans quelle mesure les sujets d'enquête ont grandi en ayant des connaissances sur leur pays d'origine. Pour cela, je me suis intéressée au processus de

transmission intergénérationnelle dans un contexte migratoire, en présumant que ce sont les parents qui servent de passerelle entre leur pays d'origine et leurs enfants. Une fois cela abordé, il a été question de se pencher sur certaines pratiques des sujets d'enquête afin de voir comment elles permettent le maintien de liens avec le pays d'origine. Pour finir, mon regard s'est porté sur l'imbrication des identités plurielles, constituantes des sujets d'enquête et résultant de leur construction identitaire dans des espaces sociaux multiples.

Bien que l'objet d'étude de ce mémoire soit les enfants de migrant.e.s, leurs parents ont bel et bien été présents en trame de fond. En effet, il est essentiel d'inscrire les parcours, les discours et les représentations des interlocuteur.rice.s dans une trajectoire familiale en terme de passage et de transmission d'une génération à l'autre. Bien que le pays d'origine prenne une part considérable dans le quotidien des migrant.e.s. africain.e.s et de leurs enfants, il apparaît que les pratiques transnationales des sujets d'enquête et de leurs parents soient de différentes natures. En se basant sur ce que les enfants disent de leurs parents, ces derniers semblent avoir des pratiques et des activités engendrant des contacts soutenus et durables avec le pays d'origine. Leur transnationalisme a eu une influence sur leurs enfants, pour qui un autre rapport s'est construit avec le pays d'origine, constitué symboliquement comme « terre d'origine ». Cela ne provoque cependant pas de désir de s'y installer. Même si certains aspects du pays d'origine peuvent être idéalisés dans une logique de démarcation par rapport à la société d'accueil, leurs séjours dans le pays d'origine les ramènent à leur statut d'étranger qu'ils.elles ont acquis là-bas. Les sujets d'enquête ont plutôt exprimé le désir de cultiver les différents liens au pays d'origine depuis la Suisse, en étant influencés par la vision qu'ils.elles en ont par leurs parents et le contexte migratoire. Les liens entretenus envers le pays d'origine revêtent alors d'une forte dimension symbolique et émotionnelle, la « culture d'origine » étant inextricablement associée à un héritage familial.

Ce travail de mémoire a montré que les identités sont le résultat d'un processus dynamique et complexe englobant plusieurs éléments et différents niveaux de registres d'appartenance. Ainsi la revendication d'une double appartenance est considérée par les sujets d'enquête comme une richesse mais elle peut également conduire à se sentir étranger, autant ici que là-bas. S'ils.elles doutent parfois de leur appartenance à la Suisse, c'est moins en raison de leur attachement au pays d'origine que du fait qu'ils.elles se sentent placé.e.s dans une position d'« Autre » par la société majoritaire. De ce fait, même si cette situation les conduit à avoir du mal à spontanément se présenter comme suisse, il n'empêche une reconnaissance de la part helvétique de leur identité, en étant influencé par les expériences

quotidiennes. L'imbrication de ces différents éléments participe à une construction identitaire diffuse, saisissable uniquement en regard des espaces sociaux dans lesquels elle s'insère. Par ailleurs, les reconfigurations, revendications et négociations du transnationalisme des parents de la part des enfants ne peuvent être compris qu'en prenant en compte le contexte migratoire dans lequel ces processus prennent place. Ceci vient soutenir l'argument que ce n'est pas la distance géographique qui apporte une réflexion sur les questions identitaires des enfants de migrant.e.s, mais bien ce que le franchissement des frontières provoque. En cela, il est possible de concevoir la vie de ces individus comme insérée dans des espaces sociaux transnationaux, influençant les représentations et les identifications.

Certains biais dans la constitution de mon enquête de terrain ont eu une incidence sur la finesse de certains résultats. Comme je l'ai expliqué dans l'introduction de ce travail, il y a davantage de femmes que d'hommes parmi les sujets d'enquête. Ceci est dû à la méthode boule de neige utilisée comme moyen de recrutement. De ce fait, les résultats peuvent être alors biaisés en invisibilisant certaines logiques genrées. Il apparaît également peu de différences dans les identifications entre les personnes nées en Suisse ou dans le pays d'origine. Afin de confirmer ces résultats ou de les imputer à ce biais, il aurait été également pertinent d'avoir davantage de personnes nées dans le pays d'origine. Pour revenir sur ma propre position en tant que chercheuse et m'identifiant à la population que j'ai cherché à étudier, il m'a été parfois difficile d'effectuer un travail de distanciation suffisant, nécessaire à toute enquête de terrain. Cependant, cette « double-casquette » m'a permis accès à certaines pistes de réflexions possibles.

Cette recherche a abordé plusieurs thématiques afin de rendre compte des constructions identitaires. Certaines méritent des approfondissements. C'est le cas de la dimension intergénérationnelle. En effet, comme je l'ai montré, les parcours des enfants de migrant.e.s sont à inscrire au sein d'une histoire familiale. Dans une perspective compréhensive et biographique, il serait intéressant d'aborder les dimensions familiales et migratoires sous le prisme intergénérationnel. Cela permettrait d'avoir une vision plus complète des différentes générations composant la population africaine en Suisse et d'appréhender les différents enjeux identitaires auxquels elles sont confrontées. Par ailleurs, beaucoup d'étude se sont consacrées aux enfants de migrant.e.s en Suisse, communément appelé.e.s les *Secondo.a.s*. Mais force est de constater que peu a été écrit sur les jeunes issues de l'immigration africaine. Bien que n'ayant pas la prétention de combler ce manque, cette recherche peut s'inscrire dans une volonté de susciter la curiosité scientifique. Dans les

médias suisses, cette population n'est visible que lors des votations populaires sur les naturalisations facilitées ou lors des débats évoquant un déficit d'intégration. Force est de constater que ces jeunes sont par la force toujours considérés comme des étrangers. On peut cependant observer la volonté de rendre compte des réalités de ces jeunes, loin des clichés habituels, comme le veut le film *Bounty*³⁴, premier documentaire explorant le questionnement identitaire de la « première génération de Noirs suisses ».

Ce travail de mémoire a mis en lumière des constructions identitaires teintées d'ici et de là-bas. L'attachement à l'un ne signifie pas le rejet de l'autre. Comme l'a montré à de nombreuses reprises Sayad, le « ici » ne se conçoit que par rapport à un « là-bas ». Les constructions identitaires des enfants de migrant.e.s africain.e.s reposent alors sur trois acteurs : La Suisse, le pays d'origine et l'individu. Il en résulte alors plusieurs manières de se sentir suisse et d'ailleurs, de se sentir appartenir à un « nous ».

³⁴ Shyaka Kagame, *Bounty*, 2017.

Migrations

BAGALWA MAPATANO J., 2005, « La micro diaspora congolaise-zaïroise en Suisse : flux et socio-histoire d'une présence 1980-2002 », BOTT S., DAVID T., LUTZELSCHWAB C., SCHAUFELBUEHL J. M., 2005, *Suisse-Afrique (18e-20^e siècles) : De la traite des Noirs à la fin du régime de l'appartheid*, Münster : LIT Verlag, pp. 267-283.

BAROU J., 1978, « Les travailleurs africains en France », in *Présence Africaine*, vol.1, n°105-106, pp.61-89.

BAROU J., 2002, « Les immigrations africains en France au tournant du siècle », in *Hommes et migrations*, n°1239, pp. 6-18.

BAROU J., LOCH D., 2012, « Editorial : Les migrants dans l'espace transnational : permanence et changement », in *Revue européenne des migrations internationales*, Vol.28, n°1, pp.7-12.

BAROU J., 2012, « Les immigrés d'Afrique subsaharienne en Europe : une nouvelle diaspora ? », in *Revue européenne des migrations internationales*, pp. 147-167.

BATUMIKE C., 2006, *Etre Noir Africain en Suisse. Intégration, identité, perception et perspectives d'avenir d'une minorité visible*, Paris : L'Harmattan.

BEAUCHEMIN C., LESSAULT D., 2009, « Ni invasion, ni exode. Regards statistiques sur les migrations d'Afrique subsaharienne », in *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 25, n°1, pp. 164-194.

BONAVENTURE K., MARTINIELLO M., 2001, « L'immigration subsaharienne en Belgique », in *Courrier hebdomadaire du CRISP*, vol. 16, n°1721, pp.5-49.

DIA H., 2014, « Migrations subsahariennes en France : des villages multi situés », in PINSOT M. et al., *Migrations et mutations de la société française*, Paris : La Découverte « Hors collection Sciences Humaines », pp.139-146.

DIOP M., 1993, « L'immigration ouest-africaine en Europe », in *Migrations et relations internationales*, Vol. 24, n°1, pp. 111-124.

EFIONAYI-MADER D., MORET J., PECORRARO M., 2005, « Trajectoires d'asiles africaines. Déterminants des migrations d'Afrique occidentale vers la Suisse », Neuchatel : Forum suisse pour l'étude des migrations et de la population.

EFIONAYI-MADER D., PECORRARO M., STEINER I., 2011, « La population subsaharienne en Suisse. Un aperçu démographique et socioprofessionnel », Neuchatel : Forum suisse pour l'étude des migrations et de la population.

FROHLICHER-STINES C., MENNEL K. M., 2004, « Les Noirs en Suisse. Une vie entre intégration et discrimination », Berne : Commission fédérale contre le racisme.

GARNIER J., TIMERA M., 2010, « Les Africains en France. Vieillesse et transformation d'une migration », in *Hommes et migrations*, pp.24-35.

GORDON M., 1964, *Assimilation in American Live. The Role of Race, Religion and National Origins*, New York : Oxford University Press.

MANCHUELLE F., 2004, *Les diasporas des travailleurs Soninkés (1848-1960) : migrants volontaires*, Paris : Editions Karthala.

PASSY F., 2005, « Conceptions collectives de la nation et exclusion des migrants africains de l'espace public suisse », BOTT S., DAVID T., LUTZELSCHWAB C., SCHAUFELBUEHL J. M., 2005, *Suisse-Afrique (18e-20e siècles) : De la traite des Noirs à la fin du régime de l'appartheid*, Münster : LIT Verlag, pp. 297-310.

PARK R. E., 1928, « Human Migratoin and the Marginal Man », in *American Journal of Sociology*, Vol. 33, n°6, pp, 881-893.

PORTES A., 1995, « Economic Sociology and the Sociology of Immigration: a Conceptual Overview ». *The Economic Sociology of Immigration: Essays on Networks, Ethnicity and Entrepreneurship*, Russell Sage Foundation, p. 1-41.

RUMBAUT R. G., 1997, « Paradoxes (and Orthodoxies) of Assimilation », in *Sociological Perspectives*, Vol. 40, n°3, pp.483-511.

SAYAD A., 1991, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Paris : Raison d'agir.

SAYAD A., 1994, « Le mode de génération des générations immigrées », in *L'Homme et la société*, n°111-112, pp. 155-174.

SAYAD A., 2006, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. 2. Les enfants illégitimes*. Paris : Raisons d'agir.

SCHOONVAERE Q., SCHOUMAKER B., 2012, « L'immigration subsaharienne en Belgique. Etat des lieux et tendances récentes », in *Démographie et sociétés*, vol.3, pp. 1-25.

STREIFF-FENART J., 2006, « A propos des valeurs en situation de migration : Questions de recherche et bilan des travaux », in *Revue française de sociologie*, Vol. 47, n°4, pp. 851-875.

THOMAS W., ZNANIECKI F., 1927, *The Polish Peasant in Europe and America*, University of Illinois Press.

La Suisse et l'Afrique

BOTT S., DAVID T., LUTZELSCHWAB C., SCHAUFELBUEHL J. M., 2005, *Suisse-Afrique (18e-20e siècles) : De la traite des Noirs à la fin du régime de l'appartheid*, Münster : LIT Verlag,

DAVID T., ETEMAD B., SCHAUFELBUEHL J. M., 2010, *La Suisse et l'esclavage des Noirs*, Lausanne : Antipodes.

FALK. F., LUTHI B., PURTSCHERT P., 2016, « Switzerland and Colonialism without Colonies », in *Interventions*, vol. 18, n°2, pp. 286-302.

MINDER P., 2004, « La construction du colonisé dans une métropole sans empire : Le cas de la Suisse (1880-1939) », in BLANCEL N. et al., *Zoos humains*, Paris : La Découverte, pp. 227-234.

Migrations transnationales

AMELINA A., FAIST TH., 2012, « De-naturalizing the National in Research Methodologies : Key Concepts of Transnational Studies in Migration », in *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 35, n°. 10, pp.107-1724.

BASCH L., GLICK SCHILLER N., SZANTON BLANC C., 1994, *Nations Unbound : Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-State*, Londres : Routledge.

BLOCH A., 2008, « Zimbabweans in Britain : Transnational Activities and Capabilities », in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 34 :2, pp. 287-305.

FIBBI R., D'AMATO G., 2008, « Transnationalisme des migrants en Europe : Une preuve par les faits », in *Revue européenne des migrations internationales*, vol.24, n°2, pp.7-22.

GLICK SCHILLER N., FOURON G. E., 2002, « The Generation of Identity : Redefining the Second Generation within a Transnational Social Field », LEVITT P., WATERS M. C., *The Changing Face of Home. The Transnational Lives of the Second Generation*, New York : Russell Sage Foundation, pp. 168-211.

GLICK SCHILLER N., BASCH L., BLANC-SZANTON C., 1992, « Transnationalism : An New Analytic Framework for Understanding Migration », in *Annals New York Academy of Science*, pp.1-24.

GLICK SCHILLER N., 1997, « The Situation of Transnational Studies », in *Identities*, vol. 4, n°2, pp.155-166.

GLICK SCHILLER N., CAGLAR A., GULDBRANDSEN T. C., 2006, « Beyond The Ethnic Lens : Locality, Globality and Born-Again Incorporation », in *American Ethnologist*, pp. 612-633.

GLICK SCHILLER N., 2008, « Beyond Methodological Ethnicity : Local and Transnational Pathways of Immigrant Incorporation », in *The Willy Brandt Series of Working Papers in International Migration and Ethnic Relations*, pp. 1-37.

KEARNEY M., 1995, « The Local and The Global : The Anthropology of Globalization and Transnationalism », in *Annual Review of Anthropology*, pp. 547-565.

LEVITT P., JAWORSKY N., 2007, « Transnational Migration Studies : Past Development and Future Trends », in *The Annual Review of Sociology*, Vol. 33, n°1, pp.129-156.

LEVITT P., GLICK SCHILLER N., 2004, « Conceptualizing Simultaneity : A Transnational Social Field Perspective on Society », in *IMR*, vol.38, n°3, pp.1002-1039.

PORTES A., GUARNIZO L. E., LANDOLT P., 1999, « The Study of Transnationalism : Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field », in *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, n°2, pp. 217-237.

PORTES A., GUARNIZO L. E., HALLER W., 2003, « Assimilation and Transnationalism : Determinants of Transnational Political Action among Contemporarry Migrants », in *American Journal of Sociology*, vol. 108, n° 6, pp. 1211-1248.

TREMON A.-C., 2011, « Parenté flexible. Ajustements familiaux et accumulation de capitaux dans la diaspora chinoise en Polynésie française », in *Autrepart*, Vol.1, n°57-58, p. 23-40.

VERTOVEC S., 1999, « Conceiving and Researching Transnationalism », in *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, n°2, pp. 447-462.

VERTOVEC S., 2001, « Transnationalism and Identity », in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol.27, n°4, pp.573-582.

WALDINGER R., 2006, « Transnationalisme des immigrants et présence du passé », in *Revue européenne des migrations internationales*, Vol.22, n°2, pp. 23-41.

Enfants de migrants

BOLZMAN C., FIBBI R., GARCIA C., 1987, « La deuxième génération d'immigrés en Suisse : catégorie sociale ou acteur social ? », in *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 3, n° 1-2, pp. 55-72.

BOLZMAN C., FIBBI R., VIAL M., 2003a, « Que sont-ils devenus ? Le processus d'insertion des adultes issus de la migration », in WICKER H.R et al., *Les migrations et la Suisse*, Zurich :Seismo, pp.434-459.

BOLZMAN C., FIBBI R. VIAL M., 2003b, *Secondos, Secondas : Le processus d'intégration des jeunes issus de la migration espagnole et italienne en Suisse*, Zurich : Seismo.

CATTACIN S., 2015, « Au-delà de la culture et du territoire. La jeunesse globale », in *Terra Cognita. Revue suisse de l'intégration et de la migration*, vol. 27, pp. 100-103.

FRAUENFELDER A.2007, « Les paradoxes de la naturalisation. Enquête auprès de jeunes issus de l'immigration », Paris : L'Harmattan.

KASSINITZ P., MOLLENKOPF J. H., WATERS M. C., 2004, « Worlds of the Second Generation », KASSINITZ P., MOLLENKOPF J. H., WATERS M. C, *Becoming New*

Yorkers : Ethnography of the New Second Generation, New York : Russel Sage Foundations, pp. 1-20.

KASSINITZ P., MOLLENKOPF J. H., WATERS M. C, 2004, *Becoming New Yorkers : Ethnography of the New Second Generation*, New York : Russel Sage Foundations.

LEVITT P., WATERS M. C., 2002, *The Changing Face of Home. The Transnational Lives of the Second Generation*, , New York : Russell Sage Foundation.

LEVITT P., 2009, « Roots and Routes : Understanding the Lives of the Second Generation Transnationally », in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol.37, n°7, pp.1125-1242.

LOUIE V., 2006a, « Second Generation Pessimism and Optimism : How Chinese and Dominicans Understand Education and Mobility Through Ethnic and Transnational Orientations », in *IMR*, vol. 40, n° 3, pp. 537-572.

LOUIE V., 2006b, « Growing Up in Transnational Worlds : Identities among Second Generation Chinese and Dominicans », in *Identities*, vol. 13, n°3, pp. 363-394.

RUMBAUT R. G., 2002, « Severed or Sustained Attachments ? Language, Identity and Imagines Communities in the Post-Immigrant Generation », LEVITT P., WATERS M. C., *The Changing Face of Home. The Transnational Lives of the Second Generation*, , New York : Russell Sage Foundation, pp. 43-95.

SANTELLI E., 2001, *La mobilité sociale dans l'immigration. Itinéraires de réussite des enfants d'origine algérienne*, Paris : Presses universitaires du Mirail.

WESSENDORF S., 2007, « Roots Migrants : Transnationalism and Return among Second Generation Italiens in Switzerland », in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 33, n°7, pp. 1083-1102.

Les identités et leur construction

AOUICI S., GALLOU R., 2011, « Chapitre 6. Les dynamiques identitaires », BAROU J., *De l'Afrique à la France. D'une génération à l'autre*, Paris : Armand Colin.

BARTH F., 1995, « Les groupes ethniques et leurs frontières », STREIFF-FENART J., POUTIGNAT P., *Théories de l'ethnicité. Suivi de Les groupes ethniques et leurs frontières par Fredrik Barth*, Paris : Presses Universitaires de France.

BIDART C., 2005, « Les temps de la vie et les cheminements vers l'âge adulte », in *Lien social et politiques*, n°54, pp. 51-63.

BRUBAKER R., JUNQUA F., 2001, « Au-delà de l'identité », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, pp. 66-85.

CICCHELLI V., 2001, « Les jeunes adultes comme objet théorique », in *Recherches et Prévisions*, n°65, pp.5-18.

COTE J. E., 2006, « Emerging Adulthood as an Institutionalized Moratorium : Risks and Benefits to Identity Formation », ARNET J. J., TANNER J. L., *Emerging Adults in America : Coming of Age in the 21st Century*, New York : American Psychological Association.

ERIKSON E. H., 1950, *Childhood and Society*, New York : Norton.

ERIKSON E. H., 1958, *Young Man Luther*, New York : Norton.

GALLANT N., 2008, « Choix identitaires et représentations de l'identité issue de l'immigration chez la deuxième génération », in *Canadian Ethnic Studies*, Vol. 40, n°2, pp.35-60.

GANS H. J., 1979, « Symbolic Ethnicity : The Futur of Ethnic Groups and Cultures in America », in *Ethnic and Racial Studies*, vol. 2, n°1, pp. 1-20.

HALL S., 1990, « Cultural Identity and Diaspora », in *Identity, Community, Culture, Difference*, London : Lawrence and Wishart, pp. 222-237.

HALL S., 2013, *Identités et Cultures 2. Politiques des différences*, Paris: Editions Amsterdam

ORIOU M., 1984, *Les variations de l'identité*. Rapport final de l'ATP CNRS 054, Nice, IDERIC.

ORIOU M., 1988, « L'ordre des identités », in *Revue européenne des migrations internationales*, Vol. 1, n°2, pp. 171-185.

STREIFF-FENART J., POUTIGNART P.,1995, *Théories de l'ethnicité. Suivi de Les groupes ethniques et leurs frontières par Fredrik Barth*, Paris : Presses Universitaires de France.

TABAODA-LEONETTI I., 1998, « Chapitre II. Stratégies identitaires et minorités : Le point de vue du sociologue », CAMILLIERI C., *Stratégies identitaires*, Paris : Presse Universitaires de France, pp. 43-83.

TRIBALAT M., 2001, « La transmission des valeurs traditionnelles », in *Informations sociales*, 89, pp. 64-71.

Catégorisations ethniques et racialisées

JUTEAU-LEE D., 1983, « La production de l'ethnicité ou la part réelle de l'idéal », in *Sociologie et sociétés*, vol.15, n°2, pp. 39-54.

MARTINIELLO M., SIMON P., 2005, « Les enjeux de la catégorisation. Rapports de domination et luttes autour de la représentation dans les sociétés post-migratoires », in *Revue européenne des migrations internationales*, Vol. 21, n°2, pp. 7-18.

NDIAYE P., 2005, « Pour une histoire des populations noires en France : Préalables historiques », in *Le Mouvement Social*, vol.4, n°213, pp. 91-108.

PRIMON J.-L., 2007, « Ethnication, racisation, racialisation. Une introduction », in *Faire Savoir*, n°6, pp. 3-14.

PINGEAUD E., 2011, « Construction et usage des catégories ethnoculturelles. A propos de l'article d'Hughes Lagrange », in *Sociétés contemporaines*, vol.2, n°82, pp.107-118.

SIMON P., 2008, « Les statistiques, les sciences sociales françaises et les rapports sociaux ethniques et de race », in *Revue française de sociologie*, vol. 49, n°1, pp.153-162.

Méthodologie

BEAUD S., 1996, « L'usage de l'entretien en sciences sociales. Plaidoyer pour l'entretien ethnographique », in *Politix*, vol.9, n°35, pp.226-257.

BERTUCCI M.-M., 2007, « Chronique « linguistique ». Le chercheur et son terrain : Peut-on parler d'un « objet de recherche » en sciences humaines et sociales ? » in *Le français d'aujourd'hui*, vol. 4, n°159, pp.113-118.

BOURDIEU P., 2003, « L'objectivation participante », in *Actes de la recherches en sciences sociales*, Vol. 15, pp. 43-58.

BRIGGS C., 1986, *Learning How to Ask. A Socio-Linguistic Appraisal of the Role of the Interview in Social Science Research*, Cambridge : Cambridge University Press.

DE SARDAN J.P.O, 1995, « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie », in *Enquête*, pp. 71-109.

ERICKSON B. H., 1979, « Some Problems of Inference from Chain Data », in *Sociological Methodology*, vol. 10, pp.276-302.

GLASER B. G., STRAUSS A. L, 1967, *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*, Londres : Aldine Transaction.

PAUGAM S., 2012, « 1-S'affranchir des prénotions », *L'enquête sociologique*, Paris : Presses Universitaires de France, pp.5-26.

SMALL M. L., 2009, « How Many Cases Do I Need ? On Science and the Logic of Field-Based Research », in *Ethnography*, vol. 10, n°5, pp. 5-38.

Familles migrantes et transmissions intergénérationnelles

AOUICI S., GALLOU R. 2010, « Familles africaines en France : Parcours, liens et transformation identitaire », mise en ligne des actes du XVI^e Colloque de l'AIDELF Relations intergénérationnelles. Enjeux démographiques.

BABY-COLLIN V., RAZY E., 2011, « La famille transnationale dans tous ses états », in *Autrepart*, vol.1, n° 57-58, pp.7-22.

BOLZMAN C., VATZ LAAROUSSI, 2010, « Présentation : Familles immigrantes et réseaux transnationaux : des articulations théoriques aux stratégies politiques », in *Lien social et Politiques*, n°64, pp.7-25.

LA FERRARA E., 2008, « Une perspective historique de la famille et des liens de parenté dans le développement », in *Afrique contemporaine*, vol.2, n° 226, pp. 61-84.

FIBBI R., WANNER P., 2002, « Familles et migration, familles en migration », in *Commission fédérale de Coordination pour les questions familiales*, Berne : pp.1-49.

PRADELLES DE LATOUR C-H., 2001, « Clivages et dérapages. Première et deuxième générations d'Africains en banlieue parisienne », in *L'Homme*, n°157, pp.151-166.

STREIFF-FENART J., 2014, « Modèles familiaux, transmissions intergénérationnelles et identités », in *Migrations et mutations de la société française*, pp. 240-247.

TOMAN W., 1993, *Family Constellation*, New York : Springer Publishing Company.

VATZ LAAROUSSI M., 2007, « Les relations intergénérationnelles, vecteurs de transmission et de résilience au sein des familles immigrantes et réfugiées au Québec », in *Enfances, Familles, Générations*, n°6, pp.1-15.

Pratiques langagières

CANUT C., 2002, « Langues et filiation en Afrique », in *Les Temps Modernes*, vol.4, n°620-621, pp.410-440.

CONDON S., REGNARD C., 2010, « Héritage et pratiques linguistiques des descendants d'immigrés en France », in *Revue française de référence sur les dynamiques migratoires*, pp.44-56.

DECAPUA A., WINTERGERST A. C., 2009, « Second-Generation Language Maintenance and Identity : A Case Study », in *Bilingual Research Journal*, vol. 32, n°1, pp.5-24.

DEPREZ C., 2000, « Le jeu des langues dans les familles bilingues d'origine étrangère », in *Estudios de Sociolinguística*, vol.1, n°1, pp.59-74.

FIBBI R., 2010, « Transmission de(s) langue(s) et des identités dans les familles migrantes sur trois générations », in mise en ligne des actes du XVI^e Colloque de l'AIDELF « Relations intergénérationnelles. Enjeux démographiques.

FIBBI R., MATTHEY M., 2010, « Petits-enfants de migrants italiens et espagnols en Suisse », in *Hommes et migrations*, pp. 58-69.

FISHMAN J. A., 1991, *Reversing Language Shift : Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages*, London : Multilingual Matters.

HAO L., PORTES A., 1998, « E Pluribus Unum : Bilingualism and Loss of Language in the Second Generation », in *Sociology of Education*, vol. 71, n°4, pp. 269-294.

HEWSTONE M., WARD C., 1985, « Ethnicity, Language and Intergroup Relations in Malaysia and Singapore : A Social Psychological Analysis, in *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, vol.6, n°3-4, pp.271-296.

LECONTE F., 2001, « Familles africaines en France : Entre volonté d'insertion et attachement au patrimoine langagier d'origine », in *Langage et société*, vol. 4, n°98, pp. 77-103.

LECONTE F., 2008, « Les langues africaines en France », EXTRAMIANA C., SIBILLE J., *Migration et plurilinguisme en France*, Ministère de la Culture et de la Communication.

LUO S.-H., WISEMAN R. L., « Ethnic Language Maintenance among Chinese Immigrant Children in The United States », in *International Journal of Intercultural Relations*, n°24, pp.307-324.

MATTHEY M., 2010, « Transmission d'une langue minoritaire en situation de migration : aspects linguistiques et sociolinguistiques », in *Bulletin suisse de linguistique appliquée*, numéro spécial, pp. 237-252.

PORTES A., SCHAUFFLER R., 1994, « Language and the Second Generation : Bilingualism Yesterday and Today », in *The International Migration Review*, vol.28, n°4, pp. 640-661.

PUJOL M., 1991, « L'alternance de langue comme signe de différenciation générationnelle », in *Langage et société*, n°58, pp. 37-64.

REY V., VAN DEN AVENNE C., 1998, « Langue et identité en situation migratoire : Identité ethnique, identité linguistique. A Chacun son Bambara », in *Clio en Afrique - L'histoire africaine en langue française*, n°4, pp. 120-131.

TREMON A.-C., 2010, *Chinois en Polynésie française : Migration, métissage, diaspora, Nanterre : Société d'ethnologie.*

Séjours et retour sur les lieux de l'origine

BIDET J., WAGNER L., 2012, « Vacances au bled et appartenances diasporiques des descendants d'immigrés algériens et marocains en France », in *Tracés. Revue de Sciences Humaines*, pp. 113-130.

EBRON P. A., 1999, « Tourists as Pilgrims : Commercial fashioning of Transatlantic Politics », in *American Ethnologist*, Vol.4, n° 24, pp.910-932.

FOURCADE M.-B., 2010, « Tourisme des racines », in *Téoros. Revue de recherche en tourisme*, pp. 3-7.

DE GOURCY C., 2010, « Revenir sur le lieux de l'origine. De la quête de « racines » aux épreuves du retour », in *Ethnologie française*, Vol. 40, pp. 349-356.

MASON J., 2004, « Managing Kinship over Long Distances : The Significance of « The Visit » », in *Social Policy & Society*, vol. 3, n°4, pp. 421-429.

TREMON A.-C., 2016, « Cheminer sur la trace es ancêtre. « Retour aux suores » et réminiscences dans les villages d'origine de la diaspora chinoise », in *Nathan Wachtel. Histoire et anthropologie*, [en ligne], mis en ligne le 15 novembre 2016, consulté le 26 juin 2017. URL : <http://actesbranly.revues.org/726>

ZEITLYN B., 2012, « Maintaining Transnational Social Fields : The Role of Visits to Bangladesh for British Bangladeshi Children », in *Journal of Ethnic and Migrations Studies*, Vol. 38, n°6, pp. 953-968.

Pratiques matrimoniales

AKOUHABA ANANI I., 2008, *La dot dans le code des personnes et de la famille des pays d'Afrique occidentale francophone : Cas du Bénin, du Burkina-Faso, de la Côte d'Ivoire et du Togo*, The Danish Institute for Humain Rights.

BABACAN H., GOPALKRISHNAN N., 2007, « Ties That Bind : Marriage and Partner Choice in the Indian Community in Autralia in a Transnational Context », in *Identities*, Vol.14, n°4, pp.507-526.

BHOPAL K.,2009, « Identity, empathy and otherness : Asian women, education and dowries in the UK », in *Race, Ethnicity and Education*, Vol.12, n°1, pp.27-39.

BOUNANG MFOUNGUE C., 2012, *Le mariage africain, entre tradition et modernité : étude socio-anthropologique du couple et du mariage dans la culture gabonaise*, Université Paul Valéry-Montpellier III.

COLLET B., SANTELLINI E., 2007, « De l'endogamie à l'homogamie socio-ethnique : Réinterprétations normatives et réalités conjugales des descendants d'immigrés et réalités conjugales des descendants d'immigrés maghrébins, turcs et africains sahéliens », in *Sociologie et sociétés*, Vol. 43, n°2, pp. 329-354.

COLLET B., SANTELLINI E., 2011, *Couples d'ici, parents d'ailleurs*, Paris : Presses Universitaires de France.

DJOBO B., 1962, *La dot chez les Kotokoli de Sokodè*, Recueil Penant.

GOODY J. TAMBIAH S. J., 1973, *Bridewealth and Dowry*, Cambridge : Cambridge University Press.

GOVOROFF N., LECRIVAIN V., TESTART A., 2002, « Les prestations matrimoniales », in *L'homme*, pp.165-196

MOORE S. F., 1986, *Social Facts and Fabrications: "Customary Law" on Kilimanjaro 1880 -1980*, Cambridge : Cambridge University Press.

STREIFF-FENART J., 1985, « Le mariage : un moment de vérité de l'immigration familiale maghrébine », in *Généralisations nouvelles*, Vol. 1, n°2, pp. 129-141.

Nationalité et citoyenneté

BRUBAKER R., 1997, *Citoyenneté et nationalité en France et en Allemagne*, Paris : Belin.

CENTLIVRES P., 1990, « Intégration et naturalisation. L'exemple de la Suisse », in *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, Vol. 15, pp.135-144.

FROIDEVAUX D., 1997, « Construction de la nation et pluralismes suisses : Idéologie et pratiques », in *Swiss Political Science Review*, Vol. 3, n°4, pp. 1-58.

SAYAD A., 1993, « Naturels et naturalisés », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 99, pp. 26-35.

Liste des annexes

Annexe 1 : Résumés des parcours de vie

Annexe 2 : Grille d'entretien

Annexe 1 : Résumés des parcours de vie

Veronica a 29 ans et est étudiante dans une Haute Ecole de gestion. Elle vit en colocation à Lausanne. Elle est née au Cameroun et est arrivée en Suisse à l'âge de 10 ans. Sa maman est venue d'abord seule en Suisse. Veronica est restée deux ans à Yaoundé avant de la rejoindre dans un village vaudois où sa maman s'est installée avec son nouveau mari. Veronica a vécu une rupture non souhaitée avec son pays d'origine. Depuis son arrivée en Suisse, sa maman a privilégié son intégration en coupant Veronica de tout lien avec le Cameroun. En grandissant, elle n'a plus eu de contact avec sa famille là-bas et n'a pas conservé d'attachement avec son enfance passée là-bas. C'est depuis quelques années qu'elle éprouve le désir d'apprendre à connaître son pays d'origine et prévoit d'y retourner dans un futur proche.

Martina a 25 ans et est originaire de la République démocratique du Congo (RDC). Elle habite à Lausanne avec sa grand-maman et travaille dans l'administration publique. Elle est née à Kinshasa et est arrivée en Suisse à l'âge de 7 ans avec ses parents. Elle a grandi principalement avec sa grand-maman car ses parents faisaient des allers retours entre Lausanne et Kinshasa. Sa grand-maman est en Suisse depuis les années 80. Ses parents vivent désormais au Congo avec ses trois petites sœurs, où ils dirigent une école privée. Ils viennent plusieurs fois par an lui rendre visite en Suisse et elle leur rend également régulièrement visite à Kinshasa.

Sam a 26 ans et est né au Burundi. Il vit actuellement à Lausanne avec sa maman, ses trois frères et sa sœur. Il a fait des études en relations internationales et en droit. Il a quitté le Burundi avec sa mère et ses frères et sœur à l'âge de 6 ans pour fuir la guerre civile³⁵. Ils ont

³⁵ La guerre civile burundaise est un conflit ethnique entre Hutus et Tutsis qui a éclaté en 1993 à la suite d'un coup d'Etat. Il a pris fin en 2005 avec la signature d'un accord de paix.

d'abord été au Cameroun pendant deux ans, grâce à des connaissances sur place. Ils ont ensuite rejoint son père qui était arrivé en Suisse plus tôt. Celui-ci a été accueilli en Suisse par une communauté religieuse également présente au Burundi. Sam et sa famille sont ainsi arrivés en Suisse dans le cadre de l'asile. Son papa est retourné vivre au Burundi il y a quelques années quand une opportunité de travail s'est offerte à lui. Sam et sa famille retourne régulièrement au Burundi depuis 2008.

William a 30 ans et est arrivé en Suisse en 1996, alors âgé de 10 ans, pour fuir la guerre civile en Angola³⁶. Ses parents étant décédés lors de ce conflit, William est venu seul en Suisse afin de rejoindre son frère de 10 ans son aîné. Tout comme Sam, il est passé par le processus de l'asile. Il ne parlait alors pas français, ses langues maternelles étant le portugais et le kikongo. Il a fait un apprentissage d'employé de commerce et travaille actuellement aux Ressources Humaines dans un département cantonal. Il est marié à une Angolaise arrivée en Suisse en 2002 et est papa d'une petite fille de 2 ans. Ils vivent dans la région lausannoise. Il est retourné pour la première fois en Angola en 2014 et y va tous les ans depuis.

Laetitia a 25 ans et est née en Suisse. Elle travaille actuellement dans le domaine de la qualité assurance. Sa maman est arrivée du Bénin avec ses parents à l'âge de 3 ans et a grandi en Suisse. Son papa, d'origine nigériane a grandi jusqu'à ces 18 ans au Bénin, avant de venir en Suisse poursuivre ses études. Il est actuellement professeur titulaire dans le domaine des systèmes énergétiques. La maman de Laetitia travaillait en tant que secrétaire. Sa petite sœur Mariam a 23 ans. Elle est en stage dans une structure d'accueil pour enfants. Laetitia et Mariam vivent toutes les deux avec leur père. Elles sont allées deux fois au Bénin. Radya a 28 ans et est née à Lausanne. Ses parents sont originaires de la RDC. Son papa est arrivé le premier en Suisse dans les années 80, après être allé d'abord en France. Son épouse l'a ensuite rejoint depuis la RDC. Il est maintenant pasteur à Lausanne et sa maman est aide-soignante.

Radya est actuellement en stage dans le domaine de la communication. Elle vit avec ses parents et son frère et sa sœur dans la banlieue lausannoise. Ralph est le petit frère de Radya, qui me la présenté. Il a 23 ans et est aussi né à Lausanne. Il projette de commencer ses

³⁶ La guerre civile a frappé l'Angola de 1975 à 2002. Elle a opposé les deux principaux mouvements de libération pour l'indépendance du pays. Ce conflit s'est inscrit dans le cadre de la Guerre Froide, chacun de ces deux mouvements prônant une idéologie marxiste-léniniste et anti-communiste.

études en HEC. Radya et Ralph sont allés une fois chacun au Congo, mais pas en même temps.

Félicia a 24 ans et vit à Lausanne avec ses parents et ses 4 petits frères et sœurs. Son père est originaire de l'Angola et sa maman de la RDC. Félicia travaillait comme assistante dentaire mais elle a repris ses études et fait actuellement une maturité professionnelle. Ses parents ont quitté leurs pays respectifs à cause des divers conflits et troubles politiques qui ont secoué cette région. Son père est arrivé en 84-85 et sa maman en 1989. Il est technicien en radiologie et elle travaille dans les cuisines d'un hôpital. Gaëlle, sa petite soeur a 22 ans et étudie le droit. Malgré leur envie, elles n'ont jamais été au Congo ou en Angola.

Les parents de Stéphanie sont arrivés de la RDC il y a plus de 30 ans. Son papa est venu dans le but d'étudier. Il n'a cependant pas pu exaucer ce désir car il n'a pas pu bénéficier d'une bourse d'étude. Il a alors commencé à travailler dans un hôpital, où il était responsable magasinier avant de partir à la retraite. Sa maman travaille dans les cuisines de cet hôpital. Ils ont 4 enfants qui sont tous nés à Lausanne. Stéphanie a 28 ans et est la cadette. Elle vit avec ses parents et ses petits frères et sœurs. Elle est coach vocal et réceptionniste. Elle travaille également dans un salon de coiffure africain durant les week-ends. Elle est allée 5 fois au Congo.

Tabitha a 21 ans et est étudiante en relations internationales. Elle vit à Lausanne avec ses parents. Elle est née en Suisse d'un père Nigérian-Béninois et d'une mère espagnole. Ceux-ci travaillent respectivement dans le domaine des systèmes d'informations et comme maître d'enseignement et de recherche. Depuis son enfance, elle va régulièrement en vacances au Bénin avec ses parents.

Annexe 2 : Grille d'entretien

Parcours/ profil
<ul style="list-style-type: none"> • Age • Lieu de naissance • Villes/pays où ont grandi • Parcours scolaire • Profession/activité • Situation familiale • Si migration en CH, à quel âge • Nationalité • Origines et parcours migratoires des parents, motifs d'immigration • Situation professionnelle des parents
Liens avec pays d'origine
<ul style="list-style-type: none"> • Transmission des parents : <ul style="list-style-type: none"> ○ Education ○ Discussion avec parents sur pays d'origine • Pratiques culturelles du pays d'origine en CH ? • Séjours dans le pays d'origine : <ul style="list-style-type: none"> ○ Préparation du 1^{er} voyage : ○ Pourquoi y aller ? ○ Avec qui ? ○ Activités sur place ? ○ Est-ce que parents y vont plus souvent ? • Langues: Connus et parlés ? <ul style="list-style-type: none"> ○ Pratiqués avec qui ? • Mariage coutumier et dot <ul style="list-style-type: none"> ○ Discussion avec parents ? ○ important pour toi et parents ? Veux la faire ? Amis/famille en CH l'ont faite ? • Liens parents avec leur pays d'origine ?
Vie en Suisse
<ul style="list-style-type: none"> • Question « d'où viens-tu ? » • Représentation espace public • Entourage/amis • Relations avec communauté pays d'origine en CH • Expérience école • Place /image des Africains en Suisse • Double culture ? • Futur en Suisse ou pays d'origine ? • Transmissions cultures à tes enfants ?
<p>Question/ sujet pas abordé et important pour toi ?</p>

